

COLECȚIA
NOVUS

Despre critică

Breviar de sociologie a emancipării

Luc Boltanski

Traducere din limba franceză

Bogdan Ghiu

CONTRASENS MMXXII



Sociologul francez Luc Boltanski s-a născut în 1940, avându-i ca frați pe artistul vizual Christian Boltanski și pe lingvistul Jean-Élie Boltanski. Format în cadrul Centrului de Sociologie Europeană, condus mai întâi de Raymond Aron, apoi de Pierre Bourdieu, Luc Boltanski a fost profesor la cunoscuta EHESS (*École des Hautes Études en Sciences Sociales*), participând la înființarea revistei *Actes de la recherche en sciences sociales*, pe care o părăsește la jumătatea anilor 1980, îndepărtându-se și teoretic de părintele acesteia, marele sociolog Pierre Bourdieu, pentru a întemeia, alături de Laurent Thévenot, nu numai (în 1984) Grupul de Sociologie Politică și Morală (*Groupe de sociologie politique et morale*, GSPM), ci și o nouă direcție a sociologiei, intitulată „sociologie pragmatică” (sau „sociologie a regimurilor de acțiune”), divergentă față de sociologia critică a lui Bourdieu, revenind însă, după publicarea lucrării de ecou mondial, *Noul spirit al capitalismului*, asupra sociologiei critice (în înțeles larg, de la Marx până la Bourdieu trecând prin Școala de la Frankfurt), în încercarea de a afla o cale de asociere a acesteia cu sociologia pragmatică în perspectiva elaborării unei noi teorii critice radicale, rezultatele acestei explorări, centrate pe noțiunea de emancipare, fiind expuse tocmai în lucrarea de față, *Despre critică* (cu care tocmai de aceea am și ales să-i facem „intrarea” lui Luc Boltanski pe piața românească a ideilor critice).

Luc Boltanski este autorul unei adevărate trilogii, desfășurate pe o mare întindere de timp cu scopul de a înțelege noile forme ale capitalismului (mai exact, dinamica acestuia, care reușește, mai mult sau mai puțin, să absoarbă permanent critica, internalizând-o și aservind-o propriei „rafinări”, tocmai intenția de a contra-profită de această internalizare capitalistă a criticii pentru a-l critica emancipator constituind, probabil, principala miză a cărții *Despre critică*, și un adevărat fir roșu al sociologiei boltanskiene): *Les cadres. La formation d'un groupe social* („Cadrele [de conducere]. Formarea unui grup social”, 1982), *Le nouvel esprit du capitalisme* („Noul spirit al capitalismului”, împreună cu Ève Chiapello, 1999), *Enrichissement. Une critique de la marchandise* („Îmbogățire. O critică a mărfii”, împreună cu Arnaud Esquerre, 2017).

Luc Boltanski a publicat multe alte anchete sociologice asupra actualității, reprezentând tot atâtea decupaje originale și discuții metodologice înnoitoare. Printre cele mai recente amintim: *Rendre la réalité inacceptable* („A face realitatea de neacceptat”, 2008), *Énigmes et complots. Une enquête à propos d'enquêtes* („Enigme și comploturi. O anchetă asupra anchetelor”, 2012), *Vers l'extrême. Extension des domaines de la droite* („Spre extremă. Extinderea domeniilor drepte”, împreună cu Arnaud Esquerre, 2014), *Qu'est-ce que l'actualité politique?* („Ce este actualitatea politică?”, împreună cu Arnaud Esquerre, 2022).

Sociologia lui Luc Boltanski este o anchetă *in progress*, mereu surprinzătoare, asupra evoluțiilor actualității, pe care el le investighează în dublul scop de a-i descifra acesteia dinamicile, dar și de a încerca să adapteze permanent analiza sociologică la ele, pentru, măcar, a menține, dacă nu a crește șansele de autonomie ale omului în cadrul societății contemporane.

Despre critică

Breviar de sociologie a emancipării

COLECȚIA
NOVUS

Luc Boltanski

Traducere din limba franceză de

Bogdan Ghiu



COLECȚIA NOVUS

Luc Boltanski
Despre critică. Breviar de sociologie a emancipării

Luc Boltanski
DE LA CRITIQUE
Précis de sociologie de l'émancipation
© Éditions Gallimard, Paris, 2009

© Contrasens 2022
Editura Contrasens
www.accontrasens.ro
Str. Dimitrie Paciurea nr. 9
300054 Timișoara / Timiș, +40 784 253 449

Editor: Dana Sarmăș
Coordonator colecție: Alexandru George Condrache
Grafică: Lavinia Vereș
Tipar: ARANCA

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BOLTANSKI, LUC
Despre critică - Breviar de sociologie a emancipării / Luc Boltanski ;
trad. din franceză de Bogdan Ghiu.
- Timișoara : Contrasens, 2022
ISBN 978-606-95344-5-8
I. Ghiu, Bogdan (trad.)
316

« Cet ouvrage a bénéficié du soutien du Programme d'aide à la publication de l'Institut français. »
Proiect editorial realizat cu sprijin financiar din partea AFCN, CPT

PROIECT CO-FINANȚAT DE:



Finanțat de
Municipiul Timișoara
prin Centrul de Proiecte

Proiectul nu reprezintă în mod necesar poziția Administrației Fondului Cultural Național și a Centrului de Proiecte Timișoara. AFCN și CPT nu sunt responsabile de conținutul proiectului sau de modul în care rezultatele proiectului pot fi folosite. Acestea sunt în întregime responsabilitatea beneficiarului finanțării.

Pentru Jean-Élie Boltanski

Trebuie să vă spun: toată viața, am gândit numai după capul meu, liber, m-am născut diferit. Sunt cine sunt. Mă deosebesc de toți... Nu știu mare lucru. Însă în foarte multe lucruri nu am nicio încredere. Pot să spun, lăsați-mă pe mine: ca să gândești până departe, sunt un dresor de câini – dați drumul în fața mea unei idei, și v-o urmăresc până în adâncul tuturor pădurilor, amin! Ascultați la mine: ce ar trebui să se întâmple ar fi să se adune laolaltă toți înțelepții, toți politicienii, toți aleșii importanți, și să rezolve odată problema – să proclame o dată pentru totdeauna, prin adunări, că nu există niciun diavol, că nu există, nu poate. Forță de lege! Doar așa ni s-ar putea da tuturor liniștea. De ce nu se ocupă guvernul de asta? Oh, da, știu foarte bine, nu este posibil. Nu mă luați de prost. A pune ideile în ordine e una, a trebui să te ocupi de o țară întreagă de persoane în carne și oase, cu mii și mii de necazuri, alta... Atâția oameni – te-apucă groaza când te gândești –, și nici măcar unul liniștit: toți se nasc, cresc, se căsătoresc, vor hrană, sănătate, avere, renume, un loc de muncă asigurat, vor să plouă, afacerile să meargă strună...

Joao Guimaraes Rosa
Diadorim

Cuvânt-înainte

Cartea de față își are originea în trei expuneri ținute, în noiembrie 2008, în cadrul Institutului de Cercetări Sociale de la Frankfurt. Axel Honneth, cu care mă aflu într-un dialog extrem de fertil de, deja, mai mulți ani, este cel care a avut ideea de a-mi încredința sarcina, în același timp stimulantă și intimidantă, de a aduce, astfel, o contribuție la ciclul prestigioaselor *Conferințe Adorno*. Îi datoresc, prin urmare, cele mai calde mulțumiri pentru faptul de a-mi fi oferit ocazia să prezint, într-o formă sintetică, observațiile care mi-au însoțit reflecția pe parcursul ultimelor trei decenii.

Reluând aceste conferințe în optica unei publicări, nu m-am putut să nu reintroduc în ele numeroase argumente pe care fusesem nevoit să le elimin pentru a nu depăși timpul de vorbire care îmi fusese acordat. Am reinserat, de asemenea, în corpul textului o serie

de considerații mai puțin inactuale asupra unor forme contemporane de dominație, pe care avusesem ocazia să le prezint în octombrie 2008 la Universitatea Humboldt din Berlin, în cadrul conferinței pe care Centrul Marc Bloch o organizează în fiecare an pentru a marca începutul anului universitar. Cele trei *Conferințe Adorno* au fost, astfel, într-o anumită măsură, dublate, dând naștere celor șase segmente care alcătuiesc cartea de față. Conștient, totuși, de dificultatea pe care o prezintă trecerea de la forma de conferință la forma de carte – sarcină aproape imposibilă, atât de diferite sunt mijloacele argumentative și procedeele stilistice pe care le presupun aceste două formate^{1*} –, am ținut să păstrez, redactându-le, cel puțin într-o anumită măsură, caracterul oral care le fusese, inițial, propriu. Cartea de față trebuie, prin urmare, citită ca o succesiune de șase expuneri. Iată de ce este vorba, propriu-zis, nu atât de o lucrare încheiată, a cărei redactare m-ar fi costat încă mulți ani de lucru și al cărei volum ar fi – va fi? – mult mai important, cât de un ansamblu articulat de observații și de propuneri pentru situația actuală.

Cele șase segmente pot fi grupate două câte două pentru a forma trei părți diferite. Primele două privesc problema relației dintre sociologie și critica socială. Este vorba de o problemă care n-a încetat să frământă sociologia încă de la originile acestei discipline. Trebuie oare ca sociologia, constituită după modelul științelor, cu o orientare primordială descriptivă, să fie pusă în slujba unei critici a societății – ceea ce presupune conceperea celei din urmă într-o optică normativă –, și dacă da, cum anume trebuie ea să procedeze pentru a face compatibile descrierea și critica? Orientarea spre critică

* Notele sunt reunite la sfârșitul cărții.

are inevitabil efectul de a corupe integritatea sociologiei, deturnând-o de la proiectul ei științific, sau trebuie, dimpotrivă, să recunoaștem că ea constituie, într-o oarecare măsură, finalitatea, sau una dintre finalitățile sociologiei, care, în lipsa ei, nu ar fi decât o activitate inutilă, desprinsă de preocupările persoanelor care alcătuiesc societatea? Întrebări de felul acesta au revenit periodic în istoria sociologiei, aducând cu ele și alte opoziții, precum cele dintre fapte și valori, ideologie și știință, determinism și autonomie, structură și acțiune, abordări macro- și micro-sociale, explicație și interpretare etc.

După ce voi fi prezentat rapid, în primul segment (care poate fi citit ca o introducere), conceptele susceptibile de a fi folosite pentru a descrie natura teoriilor critice din științele sociale, ceea ce mă interesează, în cel de-al doilea segment, este compararea celor două programe cărora, în două momente ale parcursului meu profesional, le-am adus o contribuție. Cel dintâi este *sociologia critică* a anilor 1970, mai cu seamă în forma pe care i-a dat-o, în Franța, Pierre Bourdieu. Cel de-al doilea este *sociologia pragmatică a criticii*, pe care am dezvoltat-o, mai mulți, în cadrul Grupului de sociologie politică și morală de la Școala de Înalte Studii în Științele Sociale {*École des Hautes Études en Sciences Sociales*}*, în anii 1980-1990, și care se formase în același timp în opoziție față de primul și cu scopul de a continua să îi urmărească intenția de bază. Cititorul va afla mai ales, în acest al doilea capitol, o critică încrucișată a fiecăruia dintre aceste două programe, privite din perspectiva contribuției lor la critica socială.

Segmentele al III-lea și al IV-lea pot fi citite ca o parte a doua. Expun aici, în linii mari, un cadru de ana-

* În întreaga lucrare, intervențiile marcate prin acolade – {} – îi aparțin traducătorului, pentru a fi deosebite de cele ale autorului însuși, marcate prin paranteze drepte: []. Notele traducătorului vor fi semnalate prin asterisc – * –, fiind de asemenea însoțite de avertizarea cuvenită: (N. t.). (N. t.)

liză merit a pune pe noi baze problema criticii așa cum apare ea nu în spațiul teoretic al sociologiei, ci în realitatea de zi cu zi. Acest cadru își propune, totodată, să furnizeze instrumentele capabile să resoarbă tensiunea dintre sociologia critică și sociologia criticii. Obiectivul ei este, în felul acesta, unul pacificator. Cadrul este dezvoltat pornind de la un postulat (de ordinul unei experiențe de gândire): organizarea vieții sociale trebuie să facă față unei incertitudini radicale cu privire la întrebarea de a ști *ce este ceea ce este* {*ce qu'il en est de ce qui est*}. Armătura conceptuală a acestor analize este oferită de distincția dintre *realitate* și *lume*. Această a doua parte analizează, într-adevăr, instituțiile, privite mai întâi din punctul de vedere al funcțiilor lor semantice, ca niște instrumente orientate spre construirea realității prin intermediul, îndeosebi, al unor operații de calificare a ființelor – persoane și obiecte – și de definire a unor formate de probă {*épreuve*: încercare; punere la încercare}. Posibilitatea criticii este derivată dintr-o contradicție, postulată ca existând în inima instituțiilor, care este descrisă ca o *contradicție hermeneutică*. Critica este, prin urmare, privită în relația ei dialogică cu instituțiile, împotriva cărora ea se manifestă în două feluri: fie demonstrând că probele așa cum sunt ele organizate (ca niște ocurențe sau, cum spune filosofia analitică, ca niște *token*) nu concordă cu formatul (sau *tipul*) lor; fie extrăgând din lume exemple și cazuri care, în contradicție cu realitatea așa cum este ea stabilită, ne permit să contestăm *realitatea realității* și, în felul acesta, să îi modificăm contururile.

Segmentele al V-lea și al VI-lea formează o a treia parte, mult mai clar orientată spre probleme politice actuale. Segmentul al V-lea prezintă câteva aplicații

sumare ale cadrului de analiză schițat în precedentele două segmente, consacrate semnalării diferitelor regimuri politice de dominație. Termenul de dominație – în sensul cu care este utilizat în acest *breviar* – trimite la niște situații istorice în care activitatea criticii este puternic îngrădită, prin niște modalități variabile în funcție de contextul politic, dar și în niște forme mai mult sau mai puțin vizibile sau mai mult sau mai puțin disimulate. Insistăm, în acest segment, mai cu seamă asupra unui mod de dominație – pe care l-am putea caracteriza drept gestionar – aflat în curs de instaurare în societățile democratic-capitaliste occidentale. Segmentul al VI-lea (care poate fi citit ca o concluzie provizorie) schițează câteva dintre căile pe care critica s-ar putea angaja, azi, în sensul unei emancipări.

Voi adăuga, în încheiere, că problema criticii și problemele pe care le pune relația dintre sociologie și critică, cărora le-am consacrat mare parte a muncii mele de ani buni încoace, nu m-au captivat doar pentru atracția lor teoretică. Ele au, pentru mine, și, probabil, pentru toți sociologii generației mele, intrați în această disciplină în anii imediat anteriori sau posteriori lui Mai 68, un caracter aproape biografic. Am traversat perioade pe parcursul cărora societatea a fost dinamizată de puternice mișcări critice, apoi de altele marcate de refluxul acestora. Intrăm, poate, astăzi în niște timpuri care vor asista la revenirea acestor mișcări². Iar această Mare Istorie nu poate fi lipsită de incidențe asupra micii istorii a sociologiei.

Structura teoriilor critice

*Putere sau dominație?
Societate sau ordine socială?*

Voi aborda sociologiile critice pornind de la conceptul de *dominație socială*, noțiune prin excelență polemică de vreme ce a constituit o axă majoră a teoriilor critice, fiind, totodată, deseori respinsă de alte curente sociologice, cel puțin atunci când termenul de dominație este utilizat nu numai pentru a desemna diferite moduri de a pune o putere în slujba unei politici, oricare ar fi aceasta – așa cum este, mai mult sau mai puțin, cazul „modurilor de dominație” la Max Weber –, ci servește, deopotrivă, la identificarea și condamnarea unor manifestări considerate excesive și abuzive ale puterii. Așa cum vom vedea în expunerea următoare, sociologia

critică a folosit-o din abundență cu acest ultim sens, în vreme ce sociologia pragmatică pur și simplu a ignorat-o. Să nu vă așteptați, totuși, să schițez o istorie conceptuală a acestei noțiuni, ar depăși cu mult nu numai timpul în care mă voi adresa dumneavoastră, ci și, din păcate, competențele pe care le dețin. Voi încerca mai curând să mă sprijin pe această noțiune problematică pentru a încerca să clarific relația dintre sociologie și critică, și să examinez felul în care ele ar putea să converge în niște formațiuni de compromis care nu sunt niciodată scutite de tensiuni.

O primă trăsătură a sociologiilor dominației o constituie faptul că ele creează un obiect de sinteză, în sensul că el nu poate să dea loc unei observări directe, astfel încât evidențierea lui este inevitabil rezultatul unei reconstituiri operate de analiză. Ceea ce poate să observe sociologia sunt doar niște relații de putere. Pentru sociologia standard, trimiterea la putere merge mână în mână cu identificarea unor asimetrici, însă acestea sunt diferite, parțiale, locale sau tranzitorii. Existența unor surse și a unor locuri diferite de putere generează o rețea în interiorul căreia aceste puteri se pot suprapune, contrazice și chiar neutraliza reciproc. Faptul de a exercita o putere sau de a fi supus unei puteri nu scapă conștiinței actorilor, iar relațiile de putere sunt, cel mai adesea, vizibile pentru ochii unui observator. Puterea poate face, așadar, foarte ușor obiectul unei sociologii empirice, pe de o parte pentru că relațiile sociale sunt traversate de puteri destul de ușor observabile, și, pe de altă parte, pentru că raporturile de putere sunt, în multe cazuri, înscrise în niște formate prestabilite ele însele stabilizate sub formă de cutume sau consemnate în texte, așa cum sunt, de exemplu, textele juridice sau celelalte genuri

de regulamente. Puterea tinde de asemenea – așa cum a arătat Max Weber – să fie raționalizată, indiferent prin ce modalități, în sensul că structurile și exercitarea ei sunt supuse, cel puțin formal, unor *exigențe de justificare* care le conferă o anumită robustețe. Tocmai, într-adevăr, invocând aceste exigențe pot deținătorii unei puteri s-o revendice ca „legitimă”, obligându-i în felul acesta pe cei care o contestă să *crească gradul de generalitate* astfel încât să supună criticii înseși principiile pe care le invocă deținătorii puterii¹. Invers, a caracteriza o putere drept „arbitrară” înseamnă că îți este cu neputință să o măsoari raportând-o la un format prestabilit capabil să asigure exercitării ei o anumită constanță și, în felul acesta, să pui accentul pe dificultățile cu care sunt confrunțați cei care o suportă în a-și forma față de ea niște așteptări previzibile. Pentru că trebuie în același timp să se afirme și să se justifice, puterea vorbește despre putere.

Nu la fel stau lucrurile cu dominația. Teoriile critice cu privire la dominație postulează existența unor asimetrii profunde și durabile care, chiar îmbrăcând diferite aspecte în diferite contexte, se reduplică neîncetat ajungând să colonizeze întreaga realitate. Ele adoptă punctul de vedere al totalității². Există pretutindeni dominați și dominanți, indiferent dacă aceștia din urmă sunt identificați sub formă de clasă dominantă, de gen dominant sau, de exemplu, de etnie dominantă. Lucrul despre care e vorba nu este direct observabil, scăpând, în plus, cel mai adesea, conștiinței actorilor. Dominația trebuie să fie dezvăluită. Nu vorbește de la sine și se disimulează în niște *dispozitive* ale căror forme patente de putere nu constituie decât dimensiunea lor cea mai superficială. Astfel, de exemplu, exigenței de *a face* → *să facă* {*faire* → *faire*} scoasă în evidență de un ordin dat

în cadrul unui raport ierarhic li se opun manevrele sau chiar, într-un mod încă și mai tacit, condițiile sociale sedimentate într-un mediu ambiant, care converg în a-l determina pe un actor să facă ceva în folosul altcuiva ca și cum ar face-o de la sine și pentru sine. Lucrurile stau, așadar, ca și cum actorii ar îndura dominația care se exercită asupra lor nu numai fără a-și da seama, ci chiar contribuind, uneori, la exercitarea ei.

Din acest motiv, teoriile dominației trebuie să își ofere un obiect ușor decalat față de cel al sociologiilor pe care, din economie de timp, le vom numi sociologii standard. Acest decalaj este rezultatul a diferite forme de totalizare. Sociologia, ca activitate empirică, poate să descrie diferite dimensiuni ale vieții sociale (și diferite forme de putere) fără a urmări neapărat să le integreze într-o totalitate coerentă, ba chiar căutând, dimpotrivă, să scoată în evidență specificitatea fiecăreia dintre ele. Invers, teoriile dominației dezvăluie relațiile dintre aceste diferite dimensiuni cu scopul de a evidenția felul în care ele fac sistem. În timp ce sociologia își ia ca obiect *societăți*, indiferent de felul în care le identifică (și s-ar putea demonstra că este vorba, cel mai adesea, de state-națiuni, așa cum se întâmplă, de pildă, în mod evident, la Durkheim³), teoriile dominației, sprijinindu-se pe descrierile sociologice, construiesc un alt gen de obiect, pe care îl putem desemna ca *ordini sociale*. Abia odată constituit acest obiect poate o abordare a societății, ca totalitate privită în mod critic, să fie formulată⁴ și un mod de dominație, să fie descris, în globalitatea sa (și, în multe cazuri, să poată fi identificate niște *constrângeri* imanente acestei ordini a căror aducere la lumină să furnizeze un punct de sprijin pentru criticarea ei; într-adevăr, contradicțiile nu pot fi distin-

se de ceea ce este doar disparat decât în interiorul unui cadru unificat⁵). Introducerea ordinii sociale – obiect în mod evident construit – în locul relațiilor sociale – obiect presupus a decurge din observația empirică – determină deopotrivă forța și slăbiciunea teoriilor critice ale dominației. Acestea sunt oricând susceptibile de a fi denunțate ca iluzorii, altfel spus ca neoferind niște tablouri corespunzătoare realității, ci ca nefiind decât expresia unei respingeri a realității întemeiată doar pe niște puncte de vedere particulare (și contestabile) sau pe dorința (și resentimentul) celor care o condamnă⁶.

Morală, critică și reflexivitate

Spre deosebire de științele așa-numite „ale naturii”, științele sociale prezintă specificitatea de a-și lua ca obiect niște ființe umane privite nu în dimensiunile lor biologice, ci în măsura în care sunt capabile de reflexivitate (tocmai acesta și fiind motivul pentru care științele sociale trebuie deosebite de științele despre om). Ființele umane, privite din acest unghi, nu se mulțumesc să acționeze sau să reacționeze la acțiunile altor ființe umane. Ele revin asupra propriilor lor acțiuni sau asupra acțiunilor altor ființe umane pentru a formula cu privire la ele niște judecăți, deseori din punctul de vedere al problemei binelui și a răului, adică niște *judecăți morale*. Această capacitate reflexivă face ca ele să reacționeze și la reprezentările care sunt elaborate cu privire la proprietățile sau la acțiunile lor, inclusiv atunci când acestea emană din sociologie sau din teoriile critice⁷.

Judecățile morale pe care actorii le formulează în

cursul activităților lor cotidiene îmbracă deseori forma unor *critici*. Activitatea morală este înaintea de toate o activitate critică. *Doxa* sociologică care le este predată studenților din anul întâi (invocându-se în cea mai mare parte a timpului o formă vulgarizată a epistemologiei weberiene) constă în a opera o distincție netă (dacă nu și întotdeauna clară) între, pe de o parte, judecățile critice formulate de persoanele numite „obișnuite”, judecăți întemeiate pe „morale” sau pe „culturi”, care trebuie să facă parte dintre obiectele legitime de descriere, și, pe de altă parte, judecățile critice formulate de către sociologul însuși (rebotezate „judecăți de valoare”), care trebuie proscrise și eliminate (neutralitate axiologică). Această distincție este întemeiată pe separația weberiană dintre *fapte* și *valori*⁸. Teoriile critice ale dominației se sprijină în mod necesar pe științele sociale descriptive pentru a realiza un tablou al realității supuse criticii. Spre deosebire, însă, de descrierile sociologice care se vor conforma vulgatei neutralității, teoriile critice prezintă specificitatea de a conține judecăți critice asupra ordinii sociale pe care analistul și le asumă în nume propriu, abandonând, astfel, pretenția de neutralitate.

Critici obișnuite și poziții metacritice

Faptul de a se sprijini pe discursul de adevăr al științelor sociale le conferă teoriilor critice ale dominației o anumită robustețe în descrierea realității puse în cauză, dar face, astfel, mai dificilă operațiunea critică însăși, care le este totuși esențială, punându-le în fața unei dileme.

Într-adevăr, pe de o parte, el le interzice să formuleze niște judecăți care s-ar sprijini în mod nemijlocit pe acele re-

surse (de care profită, totuși, cel mai adesea critica obișnuită) pe care le constituie resursele spirituale și/sau morale având un caracter local. Teoriile metacritice nu pot să judece cetatea așa cum este ea comparând-o cu Cetatea lui Dumnezeu, și nici măcar făcând să intervină un ideal moral laicizat, dar specific, pe care teoreticianul metacritic l-ar prelua, întrucâtva, în mod naiv, pentru a judeca (și a condamna) societatea așa cum este ea, ca și cum ar fi vorba nu de o concepție morală între altele, ci de idealul moral, în sine (ceea ce contrazice exigența comparatistă de a examina în detaliu toate idealurile morale prezente în toate societățile cunoscute). Acesta și este motivul pentru care teoriile critice ale dominației se deosebesc net de foarte numeroasele mișcări de gândire care, sprijinindu-se pe exigențe morale și/sau religioase, au dezvoltat critici radicale, cerându-le adeptilor lor o schimbare absolută a modului de viață (de exemplu, creștinismul primitiv, maniheismul, sectele milenariste etc.).

Totuși, pe de altă parte, teoriile critice ale dominației nu sunt niște *organum*-uri abstracte suspendate în cerul metafizicii. Existența unei relații concrete cu un ansamblu de persoane (ansamblu definit ca public, clasă, grup, gen etc.) face parte din autodefiniția lor. Spre deosebire de „teoria tradițională”, „teoria critică”⁹ are un obiectiv de *reflexivitate*. Ea poate sau chiar *trebuie* – spune Raymond Geuss – să preia nemulțumirile actorilor, să țină în mod explicit seama de ele în travaliul de teoretizare, astfel încât să-și modifice propria raportare la realitatea socială și, în felul acesta, însăși această realitate, în sensul unei *emancipări*¹⁰. Acest lucru are drept consecință faptul că genul de critici pe care ele le fac posibile trebuie să permită dezvăluirea unor aspecte ale

realității aflate într-un raport imediat cu preocupările actorilor, adică, deopotrivă, cu criticile obișnuite. Teoriile critice se hrănesc cu aceste critici obișnuite, chiar dacă le elaborează diferit, le reformulează și sunt menite a se întoarce la ele, de vreme ce ținta lor este *să facă inacceptabilă realitatea*¹¹ și, în felul acesta, să angajeze persoanele cărora li se adresează în niște acțiuni care trebuie să aibă drept rezultat schimbarea contururilor acelei realități. Ideea unei teorii critice care nu s-ar sprijini pe experiența unui colectiv și care ar exista, într-o oarecare măsură, pentru ea însăși, adică pentru nimeni, este lipsită de orice consistență.

Această dublă exigență exercită o constrângere extrem de puternică asupra structurii teoriilor critice. Pe de o parte, ele trebuie să își asigure niște puncte normative de sprijin suficient de autonome față de corpurile morale particulare puse în formă din perspectiva unor abordări religioase sau politice deja identificate, și identificate ca atare de grupuri specifice cărora le înarmează luările critice de poziție. Într-adevăr, dacă n-ar fi așa, adversarii acestor teorii (inclusiv cei care, într-o primă fază, le-ar fi putut fi favorabili) nu ar ezita să le reducă la acele poziții, denunțându-le, în felul acesta, caracterul local, asociat unor interese particulare. Ele s-ar dizolva, atunci, în oceanul de critici obișnuite care însoțesc relațiile dintre grupuri, formând urzeala vieții politice cotidiene, în înțeleles larg. Dar, pe de altă parte, ele trebuie să iasă în întâmpinarea acestor critici obișnuite ca și cum ar emana din ele și n-ar face decât să le dezvăluie lor însele, făcându-i pe actori să recunoască ceea ce ei cunoșteau deja dar, oarecum, fără s-o știe, să realizeze în ce constă realitatea și, prin această operație de aducere la lumină, să ia distanță față de această rea-

litate, ca și cum ar fi cu puțință să iasă din ea – să scape de ea –, astfel încât să poată lua în considerare posibilitatea unor acțiuni menite să o schimbe. Când această a două condiție nu este satisfăcută, teoriile critice pot fi respinse calificându-le drept „utopii”¹² sau, așa cum face mai mult sau mai puțin Michael Walzer (referitor la opera lui Marcuse, în *The Company of Critics*), să nu vadă în ele decât lamentațiile unor intelectuali dezrădăcinați, ruși de simțul realității pe care îl conferă apartenența la o comunitate, și care și-au abandonat, în felul acesta, până și dorința de a acționa pentru a transforma realitatea¹³.

Genul de judecată critică încorporat în teoriile dominației întreține, prin urmare, niște relații complexe cu criticile formulate de persoane în cursul vieții cotidiene. Nu se confundă niciodată cu ele și le acordă o atenție mai mult sau mai puțin susținută în funcție de caz, mergând de la respingere (criticile formulate de actori decurg din niște iluzii, mai ales din niște iluzii morale) până la luarea parțială în considerare (există ceva în aceste critici obișnuite care poate deschide calea Marii Critici). Oricum însă, distincția dintre criticile fragmentare dezvoltate de actori pornind de la propria lor experiență și critica sistematică a unei ordini sociale determinate este menținută.

Vom spune, de aceea, că teoriile critice ale dominației sunt de ordin *metacritic*. Poziția adoptată, orientată spre critica unei ordini sociale privite în globalitatea ei, deosebește pozițiile metacritice de intervențiile critice punctuale care, din perspectiva unei expertize savante, pun în cauză, cu un obiectiv reparator sau de ameliorare, o dimensiune sau alta a relațiilor sociale fără a problematiza cadrul în care se înscriu ele. Însă construcțiile

metacritice trebuie, de asemenea, deosebite și de multiplele luări critice de poziție adoptate de persoanele obișnuite care, în cursul acțiunii politice și/sau al disputelor din viața de zi cu zi, denunță persoane, dispozitive sau evenimente caracterizate ca fiind nedrepte prin raportare la situații sau contexte particulare. Pe parcursul expunerilor de față, atunci când vom vorbi de *critică*, tocmai la aceste forme ale criticii socialmente înrădăcinate în contexte sociale vom face referire, păstrând termenul de *metacritică* pentru a desemna construcțiile teoretice care urmăresc să dezvăluie, în dimensiunile lor cele mai generale, opresiunea, exploatarea sau dominația, indiferent de formele în care se realizează acestea.

Exterioritate simplă și exterioritate complexă

Cele două operații al căror tip ideal încerc să-l schițez – operația sociologică de descriere a societății și operația critică vizând o ordine socială – au în comun faptul de a-i cere, fiecare, celeilalte să se plaseze într-o poziție de *exterioritate*. Genul de exterioritate care trebuie adoptat nu este, însă, același în cele două cazuri. Vom vorbi de *exterioritate simplă* în cazul descrierii și de *exterioritate complexă*, în cazul judecăților de valoare care se sprijină pe teorii metacritice.

Proiectul de a lua societatea drept obiect și de a descrie componentele vieții sociale, sau, dacă vreți, cadrul ei, face apel la *experiența de gândire* care constă în a ne plasa în afara acestui cadru pentru a-l putea privi în ansamblu. Într-adevăr, un cadru nu poate fi surprins din interior. Dintr-o perspectivă interioară, cadrul se con-

fundă cu realitatea în imperioasa ei necesitate. Această perspectivă a „inginerului” este aceea pe care o adoptă destul de des sociologii atunci când se pun la același diapazon cu responsabili aflați în fruntea unor mari organizații (fie ele întreprinderi sau organizații dependente de stat), manifestând deschidere și atenție față de problemele cu care se confruntă acești responsabili și cu problemele care se pun. Aceasta este poziția *expertizei*. Expertului i se cere să examineze relația problematică dintre niște elemente (de exemplu, dintre accesul femeilor la o muncă retribuită și rata natalității) care au făcut deja obiectul unei formatări într-un limbaj administrativ sau economic de descriere utilizat de responsabili pentru a guverna.

Lucrările sociologice care răspund acestui gen de solicitări, care s-au dezvoltat în Statele Unite în anii 1930-1940, formează în momentul de față, pretutindeni în lume, cea mai mare parte a produselor care au pretenția de a aparține sociologiei. Ele urmăresc în principal două obiective, complementare de altfel. Primul este de a face să crească raționalitatea organizațiilor și de a le mări productivitatea, ceea ce subordonează sociologia *managementului*. Și cel de-al doilea obiectiv urmărește o scădere a costurilor, însă de data aceasta e vorba de costurile așa-zis „umane”, determinate de politicile gestionare care urmăresc profitul. În acest al doilea caz, sociologia este pusă să-și aducă contribuția pentru a ajuta la introducerea unor „îngrijiri paliative” – cum se spune în medicină –, adică fie pentru a desena contururile unor „politici sociale”, fie pentru a le furniza justificări celor care le pun în aplicare, pe teren, adică „lucrătorilor sociali”, și pentru a le susține moralul. Însă atât într-un caz, cât și în celălalt, aceste lucrări de ex-

perți care își proclamă apartenența la sociologie pot fi (ar fi mai bine să spunem: *trebuie să fie*) realizate fără o problematizare a cadrului general de care depind „variabilele” luate în considerare.

Științele sociale se eliberează tocmai de expertiză și se definesc, așadar, ca atare postulând posibilitatea unui proiect de descriere care ar fi acela al unei antropologii sociale generale (făcând, în multe cazuri, apel la comparatism) dintr-o poziție de exterioritate. În cazul etnologiei sau în cel al istoriei, adoptarea unei poziții de exterioritate este favorizată de distanța geografică, într-un caz temporală, în celălalt, care îl desparte pe observator de obiectul său. Orientarea spre exterioritate, dat fiind că derivă, într-o oarecare măsură, dintr-un soi de constrângeri independente de voința observatorului, a putut, în ceea ce privește aceste discipline, să rămână mai mult sau mai puțin tacită.

În cazul sociologiei, care, la acest nivel de generalitate, poate fi privită ca o istorie a prezentului, cu, drept consecință, faptul că observatorul este parte integrantă din ceea ce își propune să descrie, operația constând în adoptarea unei poziții de exterioritate este departe de a fi ceva de la sine înțeles. Faptul că însăși posibilitatea ei pune probleme împinge, într-o oarecare măsură, orientarea spre exterioritate să devină conștientă de ea însăși. Această ieșire imaginară din vâscozitatea realului presupune, într-un prim moment, despuierea realității de caracterul ei de necesitate tacită, procedând ca și cum ar fi *arbitrară* (ca și cum ar putea fi altfel decât este sau ca și cum ar putea să nu fie), pentru ca, într-un al doilea moment, a-i reda necesitatea de care mai întâi am lipsit-o, dar căreia această operație de deplasare i-a conferit un caracter reflexiv și global, în sensul că formele de

necesitate identificate local sunt raportate la un univers de posibiluri. În sociologie, posibilitatea acestei exteriorizări este întemeiată pe existența unui laborator, adică pe elaborarea și aplicarea unor protocoale și a unor consemne a căror respectare trebuie să-l oblige pe sociolog să-și depășească propriile dorințe (conștiente sau inconștiente). Căci dacă substanța obiectului lor ar fi în mod constant evidentă în ochii tuturor, științele sociale pur și simplu nu ar avea de ce să existe. Putem așadar spune, în felul acesta, că sociologia este deja, prin însuși modul de a se concepe, cel puțin potențial critică.

În cazul teoriilor dominației, exterioritatea pe care se sprijină critica poate fi numită *complexă* în sensul că se stabilește la două niveluri diferite. Ea trebuie, mai întâi, să se sprijine pe o exterioritate de primul tip pentru a se dota cu datele necesare pentru a putea să întocmească tabloul ordinii sociale care va fi supusă criticii. O teorie metacritică se sprijină, într-adevăr, în mod obligatoriu pe o sociologie sau pe o antropologie descriptivă. Însă o astfel de teorie are, totodată, nevoie, pentru a fi critică, să își ofere, prin niște modalități care pot fi foarte inegal explicate, mijloacele de a formula o judecată asupra valorii ordinii sociale care face obiectul descrierii.

Dimensiunea semantică a unei critici a dominației. Dominație vs exploatare

Teoriile metacritice ale dominației sunt cuplate adesea cu teorii ale exploatării. Termenul de exploatare are o orientare economică. Exploatarea face referire la felul în care un mic număr de oameni profită de niște diferențe (care pot fi de natură foarte diferită) pentru a

obține profit, în detrimentul celor mulți. În teoriile dominației, referirea la exploatare servește la a evidenția la ce *servește* exploatarea (ca și cum o dominație, întrucâtva, în stare pură, care nu și-ar afla rațiunea de a fi decât în ea însăși, ar fi greu de imaginat). Pe de altă parte, adică privită din perspectiva unei critici a dominației, și dominația are, la rândul ei, un caracter de necesitate. Este greu de imaginat o exploatarea care nu s-ar sprijini pe o formă sau alta de dominație (căci dacă n-ar fi dominate, de ce s-ar lăsa niște ființe umane exploatare?).

Trebuie, totuși, subliniat faptul că un concept precum acela de dominație nu are o orientare strict economică, ci mai curând una, dacă putem spune astfel, *semantică*. El vizează câmpul *determinării a ceea ce este*, adică acela în care se stabilește relația dintre ceea ce – preluând termenii lui Wittgenstein – am putea numi *formele simbolice și stările de lucruri*. Se mai poate de asemenea spune, într-un alt limbaj, inspirat din drept, că critica dominației privește stabilirea *calificărilor*, adică (așa cum vom vedea, ceva mai detaliat, ulterior) operațiile care, în mod indisociabil, fixează *proprietățile* ființelor și le determină, deopotrivă, *valoarea*. Această activitate de calificare se sprijină în general pe *formate* sau *tipuri*, cel mai adesea asociate unor *descreri* și/ sau *definii*, care sunt ele însele stocate în diferite forme (cum ar fi regulamente, coduri, cutume, ritualuri, narațiuni, exemple emblematice etc.). Aceste formate încorporează clasificări (mai cu seamă clasificări care permit repartizarea persoanelor în diferite grupe și categorii) și le asociază unor reguli care exercită o constrângere asupra accesului la bunuri și a utilizării lor. Ele joacă, în felul acesta, un foarte important rol în formarea și în stabilizarea asimetriilor.

Teoriile metacritice ale dominației abordează aceste asimetrii dintr-o perspectivă aparte, care este aceea a *ignorării* (*méconnaissance*: ne(re)cunoașterii), de către actorii înșiși, a exploatării căreia îi fac obiectul și, mai ales, a condițiilor sociale care fac posibilă această exploatare și, prin urmare, totodată, a mijloacelor prin care ar putea s-o facă să înceteze. Este motivul pentru care ele se prezintă, indisociabil, ca teorii ale puterii, teorii ale exploatării și *teorii ale cunoașterii*. Ele întâlnesc de aceea într-un mod cât se poate de delicat problema relației dintre cunoașterea realității sociale propriie actorilor obișnuiți, angajați reflexiv în practică, și cunoașterea realității sociale avută în vedere din perspectiva unei reflexivități care se sprijină pe forme și instrumente de totalizare¹⁴, problemă aflată ea însăși în miezul tensiunilor împotriva cărora trebuie cucerită posibilitatea unei științe sociale.

Câteva exemple de compromisuri între sociologie și critica socială

O relectură a tradițiilor sociologice care, în grade diverse, încorporează o dimensiune critică, relectură întreprinsă ținând seama cele două constrângeri mai sus amintite, ne va permite, fără îndoială, să identificăm principalele compromisuri care a trebuie să fie găsite pentru să satisfacă în același timp exigența de neutralitate descriptivă (exterioritate simplă) și căutarea unor puncte de sprijin susceptibile să deschidă calea criticii (exterioritate complexă). Așa cum se întâmplă ori de câte ori ne aflăm în fața unor corpusuri teoretice, supuse, ca ata-

re, unei exigențe de coerență internă – cel puțin relativă –, dar fiind totodată străbătute și de o tensiune de ordin structural, posibilitățile pe care le putem avea în vedere nu sunt, probabil, în număr nelimitat. Fără nicio pretenție de exhaustivitate, putem semnala, foarte schematic, doar pentru a evidenția genul de aranjamente la care a recurs sociologia pentru a stabili punți de legătură cu critica, câteva dintre compromisurile care par a fi fost cel mai frecvent elaborate, și care pot să asocieze mai multe dintre posibilitățile ale căror semnalmente le vom oferi acum¹⁵.

Un prim exemplu de posibilități constă în a extrage un beneficiu în același timp sociologic și normativ dintr-o antropologie filosofică (care poate face obiectul a diferite niveluri de explicitare). Capacitatea ființelor umane de a trăi în societate va fi asociată existenței, la toate ființele umane, a unor proprietăți și a unor capacități care vor putea fi specificate diferit în funcție de antropologia avută în vedere (raționalitatea, capacitatea de a face schimb de bunuri, capacitatea de a comunica supunându-se unor exigențe de pertinență, simpatia față de suferința aproapelui, recunoașterea etc.) Critica va consta, atunci, în a arăta în ce fel ordinea socială existentă nu le permite membrilor, sau unora dintre ei, să-și realizeze pe deplin potențialitățile constitutive ale umanității lor. Aceste construcții datorează o mare parte a forței lor critice faptului de a se baza pe o *umanitate comună* și, în felul acesta, de a include niște exigențe privitoare la egalitatea de tratament între membrii unei aceleiași societăți. O societate satisfăcătoare este o societate *fără rest*, și ordinea socială existentă poate fi criticată tocmai în măsura în care exclude, asupreș-

te, disprețuiește etc. un număr mai mult sau mai puțin important de membri sau, pur și simplu, în care îi împiedică să realizeze ceea ce sunt capabili în calitatea lor de ființe umane.

Acest gen de construcție trebuie, însă, să facă, mai ales, față unei serii de două probleme spinoase. Prima constă fie în a critica orice diferență, ceea ce poate părea puțin realist și, astfel, puțin convingător, fie în a justifica distincția dintre diferențe acceptabile și diferențe inacceptabile, în funcție de antropologia filosofică acceptată. Cea de-a doua ține de faptul că antropologia filosofică care servește drept suport criticii trebuie să fie în același timp suficient de robustă și suficient de generală pentru a putea face față criticilor care caută să o reducă la o tradiție morală sau religioasă particulară (așa cum se întâmplă în cazul reproșului de etnocentrism) și, în același timp, suficient de precisă pentru a putea fi declinată în diferite forme astfel încât să facă posibilă denunțarea unor ordini sociale specifice. Să mai adăugăm că acest gen de suport normativ poate fi tratat fie în mod atemporal, fie să fie istoricizat, ceea ce deschide calea unui evoluționism sau a unui progresism, dar face să crească constrângerile de justificare necesare pentru a accede la recunoaștere în cadrul științelor sociale, impunând recurgerea la o filosofie a istoriei compatibilă cu descrierile longitudinale pe care le furnizează istoricii.

Un alt ansamblu de posibilități, mai puțin ambițioase în plan critic decât precedentele, dar mai susceptibile să profite de mijloacele specifice pe care le oferă descrierea sociologică, constă în a extrage poziția normativă care servește drept suport criticii căreia îi este supusă o anumită ordine socială, din descrierea înseși

acestei ordini, ceea ce conduce la a oferi mai puțină greutate unei antropologii normative plasate într-o poziție cvasi-transcendentală. O primă modalitate ținând de această schemă poate consta în a profita de diferența dintre *oficial* și *oficios*. Se va arăta, atunci, că idealul pe care îl invocă ordinea respectivă nu corespunde realizărilor efective și, prin urmare, condiției reale a membrilor sau a unora dintre ei. Critica se va baza, ca argument principal, pe faptul că ordinea respectivă nu este conformă, *în fapt*, cu valorile pe care le invocă *în principiu*.

O a doua modalitate deschide calea unei critici a dreptului din perspectiva unei analize a stării moravurilor. O anumită stare a ordinii sociale va putea fi, atunci, criticată dat fiind că ar fi „patologică” – cum spune Durkheim – atunci când regulile stabilite într-o formă instituită (adică, cel mai adesea, în societățile moderne, „legală”), a căror încălcare presupune sancțiuni, nu au, sau nu mai au un corespondent în normele constrângătoare „imanente socialului”, care sunt, în acest fel, recunoscute sau chiar interiorizate de către actori. Această poziție critică devine mai robustă atunci când poate să intre într-un compromis cu o perspectivă istorică, așa cum se întâmplă atunci când analiza își propune să atragă atenția că dreptul a rămas neschimbat, în timp ce „moravurile” s-au schimbat (sau au „evoluat”), astfel încât stadiul dreptului se află în *întârziere* față de stadiul moravurilor.

În aceste două prime modalități ale criticii interne, punctul de sprijin normativ (care poate rămâne implicit) este acela al unei societăți transparente și autentice. O bună societate este societatea în care toată lumea, în frunte cu elitele politice aflate la putere, contribuie la transpunerea efectivă în practică a idealurilor revendi-

cate oficial – în special a celor înscrise în drept – și/sau în care normele juridice, pe care se sprijină sancțiunile de ordin statal, constituie reflectarea, în ordine legală, a „conștiinței colective” și, în felul acesta, a normelor morale recunoscute de toți membrii (sau de o majoritate a lor) din cadrul ordinii sociale.

O a treia modalitate a operațiilor critice la care sociologia poate recurge continuând, în același timp, să rămână cât mai fidelă exigențelor descriptive pe care înțelege să și le impună în calitatea ei de „știință”, constă în a prelua, pentru a le folosi normativ, așteptările morale pe care actorii le dezvăluie în cursul acțiunilor lor, considerând că acestea dovedesc existența, în cazul lor, a unui *simț moral*. Împotriva interpretărilor acțiunii în termeni esențialmente oportuniști, acesta din urmă este creditat cu o permanență și cu o robustețe suficiente pentru ca sociologia să poate întreprinde o modelizare a lui. În acest caz, orientarea metacritică va fi, prin urmare, elaborată adunând laolaltă și sintetizând *criticile* dezvoltate de „persoanele înseși” pe parcursul activităților lor cotidiene. Ea se va sprijini mai ales pe momentele de dispută, în care actorii își exprimă pretențiile morale, și pe interacțiunile colective în timpul cărora ei se dedau unor *experiențe* și, punând la bătaie „creativitatea acțiunii”, „performează” socialul într-un mod novator. Dintr-o poziție de acest gen, una dintre dificultățile întâlnite este aceea de a construi o critică care să poate face față acuzei că nu exprimă nimic altceva decât punctul de vedere particular al grupului (grupurilor) particular(e) de actori asupra căruia (căroră) au fost efectuate observațiile. Și tocmai acesta este motivul pentru care poziția metacritică adoptată se va sprijini nu atât pe o normativitate substanțială, cât pe o nor-

mativitate procedurală. Principalul ei obiectiv va fi să schițeze contururile unei ordini sociale în care diferitele puncte de vedere să poată să se exprime, să se opună și să se realizeze prin intermediul unor experiențe. Va cădea, dimpotrivă, sub ghilotina criticii o ordine socială în care efectuare unor astfel de experiențe este îngrădită de exercițiul unei puteri autoritare.

Pozițiile metacritice cărora tocmai le-am oferit semnalmentele schematice au în comun faptul de a încorpora niște judecăți morale, fie ele formate în temeiul unei antropologii, fie derivate din ordinea socială supusă criticii. Există, totuși, și o altă cale conducând către critică, care, punând referirile morale între paranteze (sau pretinzând că o face), înțelege să se sprijine, înainte de toate, pe dezvăluirea unor *contradicții imanente*, fie ele specifice unor ordini sociale anume, fie prezente într-un ansamblu mai larg de ordini sociale. În acest caz, critica nu este asumată cu titlu personal de către sociolog, așa cum ar face un individ obișnuit care ar judeca starea realității în baza unor valori. Ea derivă din constatarea (sau predicția) potrivit căreia ordinea socială avută în vedere nu poate (sau nu va putea) să persiste în propria sa ființă pentru că nu găsește în ea însăși resursele necesare pentru rezolvarea acestor contradicții, ceea ce presupune, în diferite grade, adoptarea unei perspective istorice.

Pentru a exploata această posibilitate, este nevoie să împingem destul de departe descrierea și analiza sociologică și istorică a cazurilor avute în vedere pentru a identifica aceste contradicții, a le face genealogia, a le pune în lumină destinul și, mai ales, a le asocia conflictelor care opun grupuri sau clase în care aceste contra-

dicții sunt încorporate. Unul dintre punctele comune ale construcțiilor care se întemeiază pe o poziție metacritică de acest tip constă, într-adevăr, în a respinge ideea unui bine comun, și chiar pe aceea a unui spațiu de dezbatere în care s-ar opune puncte de vedere diferite, în locul lor fiind introduse ideile de luptă, de putere, de dominație și de raporturi de forță între niște grupuri antagonice. Pe această bază se pot dezvolta orientări critice diferite în funcție, mai cu seamă, de faptul că aceste lupte sunt privite preponderent *negativ*, ca antrenând distrugerea nu numai a unei ordini anume, ci a unei întregi ordini sociale, sau *pozitiv*, ca permițând apariția unor noi posibilități și depășirea dialectică a contradicțiilor pe care le manifestă.

În primul caz, aceste contradicții și aceste antagonisme sunt asociate unor conflicte între niște valori (și/sau interese) considerate ca fiind, prin însăși esența lor, lipsite de o soluție justificabilă în deplină generalitate, fie în sensul că nu ar exista o valoare de un nivel logic superior care să permită ierarhizarea lor, fie pentru că nicio dialectică istorică nu este avută în vedere. Posibilitățile care să deschidă calea spre un compromis între sociologie și critică sunt, atunci, destul de limitate, și se distribuie, în esență, între două opțiuni. O primă opțiune poate consta în a pune accentul pe disocierea dintre analiza sociologică și acțiunea politică, considerate ca fiind animate de logici nu numai diferite, ci puternic incompatibile. Sociologul, în calitatea sa de „savant”, se preocupă să înțeleagă sensul pe care actorii îl dau lucrurilor care se întâmplă și să desfășoare înlănțuiri probabile de cauzalități; „omul politic”, în calitatea sa de om de acțiune, face alegeri. Sociologul nu poate face altceva decât să-l lumineze pe omul politic cu privire la conse-

cințele probabile a diferite alegeri posibile și/sau să critice niște decizii politice considerate „iresponsabile”, dar numai în sensul că cei care le iau nu au vrut să privească în față consecințele propriilor lor alegeri, acționând prin urmare cu rea-credință.

O altă opțiune, mai radicală, cooptează sociologia la menținerea ordinii. Sociologul își va stabili, atunci, drept sarcină să critice acțiunile sau dispozițiile politice care slăbesc ordinea, diluează autoritatea, estompează valorile care le furnizează membrilor „reper” morale etc., ceea ce poate conduce la a pune sociologia – inclusiv sub aspecte care merită să fie numite „critice”, chiar dacă au fost orientate mai degrabă spre „dreapta” decât spre „stânga” – în slujba unei întăriri a autorității statului, adică în slujba unui stat autoritar.

Numeroasele sociologii critice care se reclamă, în grade diverse, de la tradiția marxistă sunt, fără îndoială, cele în care problema adevărului, a puterii și a exploatării sunt cel mai clar articulate. Această articulare se realizează în jurul unei contradicții centrale care decurge din separația dintre activitatea teoretică, care se vrea pur „intelectuală”, și activitatea practică sau productivă. Această separație este pusă în relație cauzală cu formarea *claselor sociale*, adică în același timp cu dezvoltarea exploatării și cu acapararea puterii de către anumite grupuri (clasele dominante) în detrimentul altor grupuri (clasele dominate). În planul unei sociologii a cunoașterii, aceste poziții critice permit denunțarea supremației acordate unor speculații dezvoltate în mod *teoretic* („ideologic”, în sensul că formulează realitatea din punctul de vedere al intereselor dominante) asupra modurilor de accedere la cunoaștere care ar pătrunde până în miezul lucrurilor dat fiind că ar emana direct

din *practică*, mai ales în dimensiunile ei productive.

În comparație cu sociologiile care (deseori în tradiția lui Hobbes) pun pe primul plan lupta și contradicția, o particularitate a sociologiilor critice orientate spre emancipare o constituie încercarea de a face compatibile două genuri de descrieri sociologice. Cele dintâi dezvoltă forțele și instanțele sociale de exploatare și dominație, plasând, drept urmare, violența în inima vieții sociale. Acest prim gen de descrieri nu este, însă, suficient pentru a stabili o poziție metacritică. Într-adevăr, dacă ține de esența oricărei societăți să suscite violență și dominație, acest *fapt*, pus în lumină de știința sociologică, nu oferă, practic, niciun suport pentru constituirea unei abordări radical critice. Distrugerea unei ordini sociale în care se exercită o formă de dominație va fi urmată, inevitabil, de formarea unei alte ordini sociale în care forțele stăpânitoare vor fi diferite, dar cu nimic mai puțin importante. Pentru ca o critică să fie posibilă, acestei prime descrieri (pesimiste) trebuie să-i fie asociată o a doua descriere (optimistă) care, sprijinindu-se pe formele istoriciste ale proiectului de emancipare al Luminilor, să orienteze succesiunea ordinilor sociale în sensul emancipării, ceea ce presupune recursul nu numai la o filosofie a istoriei, ci și la o antropologie filosofică mai mult sau mai puțin necesară pentru ca ideii de eliberare să i se poată da un conținut.

Tensiunea dintre aceste două genuri diferite de descriere sociologică constituie – știm – una dintre probleme specifice pe care trebuie să înfrunte construcțiile care se reclamă de la tradiția mișcării muncitorești. Într-adevăr, descrierea în termeni de forță și de raporturi de forță trebuie, pentru a putea fi efectuată, să facă apel la limbajul determinărilor cauzale împrumutat de la

știință în orientările ei pozitivistice. Ea va pune, prin urmare, accentul pe puterea mecanismelor de asuprire, pe faptul că asupriții le găsesc întotdeauna instaurate deja, dinainte chiar de intrarea lor în lume, și asupra felului în care ei le îndură pasiv, sau chiar, pentru a da seamă de *alienarea* lor, asupra faptului că ei merg până la a adopta (pretinsele) valori prin intermediul cărora sunt aserviți, interiorizându-le sub formă de *ideologii*. În schimb, descrierea în termenii unei dezvoltări progresiste orientate către emancipare și întemeindu-se nu pe o evoluție liniară și inexorabilă, ci pe acțiunilor unor oameni revoltați și totuși înzestrați cu rațiune (rațiuni), trebuie, dimpotrivă, să pună accentul pe autonomia ființelor umane capabile, în anumite condiții istorice, să devină conștiente de propria alienare și să se ridice împotriva forțelor care le asupresc. Această a doua demonstrație, necesară pentru elaborarea unei poziții metacritice, este departe de a fi incompatibilă cu o descriere sociologică, dar necesită niște mijloace sensibil diferite față de cele pe care le folosește descrierea stadiului raporturilor de forță, făcând ca analiza să se orienteze mai curând spre sociologiile acțiunii care țin seama de intenționalitatea actorilor, de capacitatea lor de a-și *realiza* (în dublul sens de a concepe și de a face efective) adevăratele interese și dorințe, de a făuri noi interpretări ale realității și de a le pune în slujba unei activități critice. Or, acroșajul dintre aceste două genuri de descriere sociologică este departe de a nu pune probleme, și asta din niște motive pe care vom încerca să le lămurim în continuarea acestor expuneri.

Intricarea dintre sociologie și critică

Așa cum sugerează paginile anterioare, distincția dintre orientarea metacritică și orientarea sociologică are un caracter pur analitic. În practica sociologilor, cele două proiecte nu încetează să se intersecteze. Ea are, totuși – după părerea noastră –, virtutea de a scoate în evidență una dintre principalele *tensiuni* care străbat activitatea sociologică și poate chiar științele sociale în ansamblu. Această tensiune poate fi mai mult sau mai puțin manifestă. Ea este clar vizibilă în cazul sociologilor care își asumă în cel mai radical mod intenția critică: *sociologiile critice*. Totuși, chiar și în cazul sociologiilor care nu își scot în prim-plan dimensiunea critică, se poate spune că această tensiune este neîncetat prezentă, cel puțin, într-o oarecare măsură, *în mod implicit* {*par défaut*}. Ea nu se trădează, probabil, niciodată la fel de bine ca în cazul efortului în același timp meritoriu – dat fiind că trădează o autentică preocupare de științificitate – și patetic – dat fiind că este inevitabil sortit eșecului – de a se alătura științelor așa-zis „pozitive”, în ce au ele, poate, mai contingent și mai contestabil. Mă gândesc aici, mai cu seamă, nu atât la necesara precizie a observațiilor, cât la mărcile care însoțesc punerea lor în discurs: acumularea semnelor exterioare de impersonalitate („noi” și „se”, de pildă, iau locul lui „eu”); înmulțirea trimitărilor la alți cercetători, necunoscuți, despre care nu vrem să știm nimic pe de altă parte, și ale căror lucrări împrăștiate nu mai sunt identificate decât printr-un nume însoțit de o dată și, pentru a ne arăta cât mai exacti, printr-un număr de pagină, totul îngropat sub stela funerară a unei paranteze; uneori, de asemenea,

prin mania cuantificării, manifestată printr-o acumulare ostentativă de cifre și de tabele; sau prin controversele foarte „specializate” care se polarizează în jurul unui ultim argument menit a face diferența, ceea ce ne scutește să ne punem întrebări asupra premiselor comune, deseori lăsate în umbră etc. Pe scurt, prin toate acele manevre menite a instala discursul în textura organică a unui corp („comunitatea științifică”) ori în țesătura unei rețele cu ramificații „mondiale”, ca și cum distrugerea operei în avantajul unui automat prinzând trup prin agregarea unei multitudini de intervenții parțiale ar fi de ajuns pentru a îndepărta riscul parțialității, adică pentru a elimina fantoma criticii.

Or, este de-ajuns să examinăm un pic istoria disciplinelor noastre pentru a ne da seama că teoriile metacritice se dezvoltă în același timp cu științele sociale descriptive de care profită și pe care se bazează, și că aceste două genuri de proiecte, în parte incompatibile, sunt, cu toate acestea, profund solidare. Dar asta înseamnă și că teoriile metacritice trebuie să admită posibilitatea unei exteriorități simple. Este chiar îndoielnic că ele ar putea să renunțe cu ușurință la orice pretenție de imparțialitate – așa cum par uneori a crede intelectualii prea grăbiți să se angajeze în lupte politice. Cert este, oricum, că dependența criticii de sociologie are drept corolar dependența sociologiei de critică. Într-adevăr, descrierile sociologice sunt orientate, prin chiar modul în care sunt concepute, spre genul de utilizare pe care li-l vor da teoriile metacritice. În mare măsură, tocmai aceste utilizări vor constitui principala lor justificare. Cine ar putea fi interesat de o sociologie de dragul sociologiei, pentru sociologie (așa cum spunem „artă pentru artă”), adică de o sociologie care, epuizându-se în descrieri din ce în ce

mai sofisticate și mai minuțioase, nu ar urmări altceva decât propria sa împlinire ca disciplină a cunoașterii? Și, de altfel, dacă suntem de acord că această disciplină nu poate avea ca obiect decât modurile în care persoanele, prin activitatea lor reflexivă, fac și desfac colective, ne putem întreba care ar mai putea fi, atunci, însuși conținutul acestei „cunoașteri”. Procesele prin intermediul cărora actorii vieții sociale constituie, fac să dureze și/sau subminează ansamblurile din care fac parte se articulează ele însele, în mare parte, la posibilitatea criticii, nu numai atunci când pun în cauză ordinele existente, ci și atunci când trebuie să le justifice. Sociologia ar fi o activitate extrem de ciudată dacă, printr-un soi de pudoare deplasată sau de lașitate, și-ar interzice o practică care contribuie într-un asemenea grad la determinarea propriului ei obiect. Vrând să țină la distanță lumea socială, ca pentru a o domina din exterior, ea s-ar priva singură tocmai de ceea ce îi oferă un fundament social.

Sociologia critică și sociologia pragmatică a criticii

Mă voi sprijini acum pe schema schițată mai sus pentru a examina modul în care a fost realizată articularea dintre descrierea sociologică și critica socială în cadrul celor două programe despre care am vorbit la început, acela al sociologiei critice și acela al sociologiei pragmatice a criticii.

Sociologia critică

Cea de-a doua jumătate a anilor 1960 și 1970 au fost marcată, în Franța, de dezvoltarea a diferite curente critice, deseori de inspirație marxistă, și, mai ales, de mișcări afirmându-și apartenența la moștenirea Școlii de la Frankfurt. În acest context, originalitatea *sociologiei critice a dominației* elaborate de Pierre Bourdieu

și echipa sa a constatat tocmai în desprinderea de aceste abordări mai ales filosofice și înrădăcinarea ei în practica sociologiei concepută ca o „meserie” asociind cât mai strâns creația conceptuală cu cercetarea empirică de teren¹. Sociologia critică a lui Pierre Bourdieu este, probabil, cea mai temerară întreprindere realizată vreodată pentru a încerca să satisfacă în același timp, prin aceeași construcție teoretică, exigențele extrem de constrângătoare care încadrează practica sociologică și niște poziții radical critice. Acesta și este motivul pentru care în această operă pot fi regăsite cele mai multe dintre problemele puse de articularea dintre sociologie și critică pe care tocmai le-am amintit.

Cadrul teoretic original construit de Pierre Bourdieu pentru a integra sociologia și critica se dorește unul situat în continuitatea „clasicilor”. El comportă elemente preluate din sociologia durkheimiană, din pragmatismul lui George H. Mead, din sociologia de inspirație fenomenologică a lui Schutz, ca și din antropologia culturală din prima jumătate a secolului al XX-lea, născută, ea însăși, la confluența dintre etnologie și psihanaliză. În raport, însă, cu problematica propriu-zisă a dominației, cea mai amplu utilizată este dubla contribuție a lui Max Weber și, respectiv, Marx. Nu este, așadar, deloc de mirare că în opera lui Bourdieu putem regăsi tensiunea dintre, pe de o parte, o abordare consacrată descrierii factuale și analizei modalităților de dominație așa cum pot fi ele observate în diferite societăți („modurile de dominație”) și, pe de altă parte, o punere în cauză a dominației care, în spiritul curenților de inspirație marxistă, este orientată spre un țel emancipator. Cu toate acestea, spre deosebire de tot ce se întâmplă în majoritatea curenților care se reclamă de la marxism (și

poate sub influența lui Durkheim), în cazul lui P. Bourdieu pe însăși practica sociologiei se sprijină, în cea mai mare parte, întreprinderea de emancipare. Sociologia este așadar, în acest caz, în același timp instrumentul de descriere a dominației și instrumentul de emancipare față de dominație.

Asumarea acestei duble orientări face să devină cu atât mai marcantă tensiunea care sălășluiește în proiectul unei sociologii critice. Ea privește, într-adevăr, în mod direct acroșajul dintre, pe de o parte, o *sociologie* care, chiar comportând numeroase contribuții venite din fenomenologie și din abordările intersubiective, se autodefinește întotdeauna, mai mult sau mai puțin, prin referire la exigențele de obiectivitate și de neutralitate axiologică, și, pe de altă parte, o *critică socială*. Problema care se pune este pe ce anume se poate întemeia aceasta din urmă. Refuzând să caute un sprijin, pe de o parte pe referirea la morală sau la niște valori (poziție denunțată ca moralism) și, pe de altă parte, pe un cvasi-evoluționism făcând din dezvoltarea unor state-națiuni capitaliste care invocă democrația un fel de ideal (ca în anumite curente reclamându-se de la Talcott Parsons² sau de la Seymour Martin Lipset, față de care Bourdieu nu și-a menajat criticile), dar și pe o filosofie a istoriei de alură marxistă (succesiunea modurilor de producție și accentuarea contradicțiilor), sociologia critică bourdieusiană este nevoită să invoce niște „posibiluri laterale”, fără a încerca, totuși, să le specifice conținutul.

Problemele puse de utilizarea noțiunii de dominație în sociologia critică

Nu vom dezvolta aici în detaliu felul în care noțiunea de dominație este utilizată în sociologia critică a lui Pierre Bourdieu – ceea ce ne-ar atrage în dezvoltări mult prea ample –, considerând-o deci cunoscută³. Ne vom mulțumi să reamintim rapid obiecțiile care, cu mai bine de douăzeci de ani în urmă, ne-au făcut să luăm distanță față de *sociologia critică* și să încercăm să abordăm problema criticii pe o altă cale – aceea a unei *sociologii pragmatice a criticii* –, ale cărei principale linii le voi prezenta imediat.

Problemele pe care ni le-a pus felul în care noțiunea de dominație era utilizată în sociologia critică decurg din caracterul ei în același timp prea puternic și prea vag. Utilizarea extensivă a noțiunii de dominație conduce la a privi aproape toate relațiile dintre actori în dimensiunea lor verticală, de la relațiile ierarhice explícite până la legăturile cele mai personale. Drept urmare, ceea ce sociologul va considera, într-o optică critică, drept relație de dominație nu este neapărat prezentat, și încă și mai puțin trăit de actori în acest registru, ei putându-se chiar să se arate ofensați de o atare descriere. (Dacă, de pildă, îi explici, ca sociolog, unui bărbat prins în mrejele dragostei că pasiunea pe care o simte pentru iubita sa este rezultatul efectului dominației sociale pe care aceasta îl exercită asupra lui dat fiind că provine dintr-o clasă superioară celei din care face el parte, riști să ai unele probleme în a-ți face admis punctul de vedere.) Această extindere a noțiunii de dominație conduce la extinderea noțiunii de *violență*, prelungind *violenta*

fizică, experimentată și descrisă, cel puțin în unele cazuri, de către actorii înșiși, tocmai ca violență, în direcția unei *violente simbolice* (noțiune centrală în sociologia lui Pierre Bourdieu) care, cel mai adesea, nu este trăită ca atare.

Pentru a putea să explice cum și de ce sunt dominați actorii fără să știe, teoria trebuie să acorde o mare importanță *iluziilor* care le iau acestora ochii, și să facă apel la noțiunea de inconștient. O primă consecință este că actorii se văd tratați adesea ca niște ființe abuzate sau ca și cum ar fi vorba de niște „*cultural dopes*”, pentru a prelua expresia lui Harold Garfinkel. Capacitățile lor critice, îndeosebi, sunt subestimate sau ignorate. O altă consecință o constituie faptul de a acorda o pondere precumpănitoare proprietăților dispoziționale ale actorilor, în detrimentul proprietăților înscrise în situațiile în care sunt puși, și de a încerca să explici aproape toate comportamentele lor prin interiorizarea unor norme dominante, mai ales în cursul procesului educativ. Ea capătă forma unei *încorporări* care înscrie aceste norme în corp, ca și cum ar fi niște habitudini, proces care dă seamă de reproducerea structurilor. Drept urmare, *situațiile* sunt neglijate când în beneficiul dispozițiilor, când în cel al structurilor. Or, dacă situațiile pot fi observate și descrise atât de către actorii care sunt puși neîncetat în ele de-a lungul întregii lor vieți cotidiene, cât și de către sociolog, cunoașterea structurilor nu îi este accesibilă decât acestuia din urmă. Dezvăluirea lor necesită, într-adevăr, folosirea unor instrumente de natură macrosocială, în primul rând instrumente statistice, bazându-se pe construirea de categorii, de nomenclaturi și pe o metrologie. Ceea ce este totuna cu a spune că instrumentele pe care se va sprijini scoaterea la lumi-

nă a structurilor sunt în mare măsură dependente de existența unor puternice centre de calcul plasate, cel mai adesea, sub tutela statelor sau a unor organizații interstatale. Rezultă că, așa cum au demonstrat numeroase lucrări realizate în ultimii treizeci de ani, aceste instrumente macrosociale, la fel ca și categoriile și metropologiile pe care se bazează ele, trebuie să fie privite ele însele ca niște produse ale activității sociale, în special a activității statelor, ele ajungând să ocupe, astfel, dubla poziție, cel puțin stânenitoare, de instrumente ale cunoașterii sociale și de obiecte ale acestei cunoașteri⁴.

În sfârșit, o a treia consecință o constituie adâncirea asimetriei dintre niște actori abuzați și un sociolog capabil – și, pare-se, în unele formulări, singurul capabil – să le dezvăluie adevărul propriei lor condiții sociale. Această decizie conduce la o supraestimare a puterii sociologiei ca știință, singurul fundament pe care sociologul poate să își întemeieze pretenția de a ști mult mai mult despre persoane decât știu ele însele. Sociologia tinde, atunci, să fie investită cu puterea exorbitantă de a fi principalul discurs de adevăr cu privire la lumea socială, ceea ce o face, de altfel, să intre în competiție cu alte discipline pretendente la același imperialism. Îndeosebi, însă, întreprinderea critică se trezește sfâșiată între, pe de o parte, tentația de a extinde asupra tuturor formelor de cunoaștere dezvoltarea „ideologiilor” pe care acestea se întemeiază și, pe de altă parte, necesitatea de a păstra un domeniu rezervat, acela al Științei, susceptibil să ofere un reazem solid acestei operații. Să mai adăugăm, în sfârșit, că adâncirea diferenței dintre știința sociologică și cunoașterea obișnuită conduce la o subestimare a efectelor pe care le exercită circulația discursurilor sociologice în societate și a reapproprierii/reinterpretării

lor de către actori, ceea ce este, totuși, destul de problematic pentru o sociologie care se prevalează de reflexivitate. Or, aceste reveniri și aceste efecte retroactive ale sociologiei asupra lumii sociale sunt deosebit de importante în societățile actuale ca urmare, mai ales, a rolului jucat de învățământul secundar și universitar (ca să nu mai vorbim de rolul mediilor de informare), care îi face pe actori să își aproprieze scheme explicative și limbaje venite din științele sociale și să le utilizeze în interacțiunile lor cotidiene⁵.

Se poate estima, pe de altă parte, că această paradigmă nu ne permite să dăm pe deplin seamă de acțiunea și, astfel, de disputele în care se angajează actorii. Într-adevăr, efortul de a menține interfața dintre disciplinele cartografice și descrierile interacționiste pare a conduce la a le supradetermina pe cele din urmă interpretând prea rapid comportamentele actorilor în funcție de niște dispoziții identificate prin descrierile cu aspect structural, dispoziții care s-ar manifesta aproape la fel indiferent de situație (ceea ce traduce foarte bine termenul de *agent*, preferat celui de *actor*). Insistența manifestată asupra relațiilor circulare dintre, pe de o parte, structurile subiacente și, pe de altă parte, dispozițiile încorporate contribuie, astfel, la a resorbi incertitudinea cu care sunt confrunțați actorii în situațiile în care trebuie să acționeze⁶. Or, noțiunea de acțiune nu capătă cu adevărat sens decât pe un fond de incertitudine, sau cel puțin prin referire la o pluralitate de opțiuni posibile⁷. În niște contexte în care totul pare jucat dinainte, însuși conceptul de acțiune tinde să se golească de sens. Acest lucru este valabil în primul rând în cazul disputelor, pentru care nu numai soluțiile, ci și faptele invocate de diferiții parteneri, și interpretarea lor, par incerte. Din

aceleași motive, însăși schimbarea socială și rolul jucat de critică în procesele de schimbare sunt, în acest cadru, greu de luat în calcul.

Și alte probleme are de înfruntat articularea dintre două utilizări ale sociologiei: ca instrument de descriere și ca armă a criticii. Pe de o parte, dominația este descrisă – într-o optică weberiană – ca o stare de fapt susceptibilă de a fi reperată, în forme diverse, în majoritatea societăților cunoscute. Pe de altă parte, dominația, dezvăluită într-o *ordine socială*, este supusă criticii așa cum ar fi în niște opere inspirate de Marx sau, măcar, orientate spre un proiect de emancipare, ceea ce presupune un punct de sprijin normativ. Or, în această paradigmă, insistența manifestată asupra Științei sociale, în calitatea ei de principală cale de a ajunge la adevăr (poziție comună majorității autorilor critici francezi ai anilor 1960-1970, preocupați să se elibereze de o filosofie idealistă încă preponderentă din punct de vedere academic), are efectul de a face indisponibile cele mai multe resurse normative – pe care le-am semnalat, pe scurt, mai sus – susceptibile să susțină un proiect de ordin metacritic. Referirea la o antropologie filosofică, care constituie, totuși, unul dintre punctele de sprijin la care întreprinderile metacritice au recurs cel mai adesea, este pusă între paranteze. Ceea ce nu înseamnă că proiectul critic este abandonat. Rezultă că luările critice de poziție, care cu greu pot fi asumate ca atare, de teamă de a nu satisface exigențele Științei, sunt, într-o anumită măsură, încastrate în țesătura descrierii, cel mai adesea cu ajutorul unor mijloace retorice capabile să producă asupra cititorului efecte de indignare. Și ne putem, atunci, întreba în ce măsură descrierile înseși nu sunt supradeterminate de aceste retorici, ceea ce nu s-ar

fi întâmplat – cel puțin, nu într-un asemenea grad – dacă problemele puse de articularea dintre orientările descriptive și vizările normative ar fi fost luate în mod explicit în considerare.

Programul sociologiei pragmatice a criticii

Programul *sociologiei pragmatice a criticii*, elaborat în anii 1980 de sociologi care, în cea mai mare parte a lor, lucraseră mai întâi în cadrul paradigmei bourdieusiene, a avut scopul de a pune pe noi baze problema criticii, încercând să evite dificultățile pe care tocmai le-am amintit⁸. Cu deosebire respinsă era asimetria dintre, pe de o parte, sociologul luminat de luminile științei sale și, pe de altă parte, niște persoane obișnuite cufundate în iluzie, care nu ni se părea confirmată de munca de teren și care, în plus, comporta riscul de a fi recuperată – așa cum a semnalat, în termeni polemici, Jacques Rancière în *Filosoful și săracii săi* – în favoarea unui nou gen de idealism platonician (sociologul omniscient luând locul înțeleptului filosof în ambiția de a călăuzi societatea⁹).

Ceea ce era pus sub semnul întrebării, din paradigma sociologiei critice, ținea în primul rând de dimensiunea ei *descriptivă*, adică propriu-zis sociologică, nu de aspectele ei critice (așa cum ar fi fost cazul dacă deplasarea operată și-ar fi avut sursa într-o schimbare de direcție către conservatorism sau, ca în cazul a numeroși intelectuali francezi în anii 1980, într-o basculare de la marxism la liberalism). Voiam să continuăm și chiar să amplificăm ancorarea într-o sociologie empirică riguroasă, care constituia pentru noi un aport fundamental

al muncii depuse în cadrul acestei paradigme, oferind însă descrieri mai bune ale activității actorilor aflați în situații reale. Ni se părea necesar, în acest scop, să punem între paranteze un dispozitiv explicativ mult prea puternic, a cărei utilizare mecanică risca să copleșească datele (ca și cum sociologul ar fi cunoscut dinainte ceea ce urma să descopere)¹⁰, pentru a putea să observăm, naiv într-o oarecare măsură, ce fac actorii, felul în care interpretează intențiile celorlalți, felul în care își argumentează cauza etc. Mișcarea noastră a constat așadar, pentru a spune lucrurile rapid, în a re-bascula de la orientarea critică spre căutarea unei mai bune descrieri, ceea ce constituie o dovadă în plus a caracterului instabil al construcțiilor sociologice care pun în prim-plan problema criticii și, poate, a sociologiei în general, străbătută de tensiunea dintre exigențele descriptive și orientarea normativă.

Nu abandonaserăm, cu toate acestea, proiectul unei sociologii critice. Atenția pe care o acordam descrierii cât mai îndeaproape a faptelor și a gesturilor actorilor avea caracterul – dacă îmi este permisă această metaforă economică – unui *ocol de producție*^{*}. Consideram că puteam, prin intermediul acestui ocol, să devenim, într-un final, mai capabili să relansăm critica, ancorând-o solid în realitatea socială. Ni se părea necesar să îi întărim puterea de convingere, într-un context intelectual și politic – acela al anilor 1980 – marcat de o relativă abandonare a paradigmelor care puneau întregul accent pe dimensiunea verticală și pe opacitatea conștiinței alienate a agenților, în beneficiul unor paradigme orientate mai curând spre relațiile orizontale (mai cu seamă spre analizele în termeni de rețele) și spre niște modalități de acțiune interpretate în termeni

^{*} Termen utilizat, la sfârșitul secolului al XIX-lea, de economistul austriac Eugen Böhm-Bawerk pentru a descrie procesul investițional. Ocolul de producție este un concept economic doar aparent paradoxal, care desemnează nevoia ca un producător să facă un ocol în producția sa pentru a putea ulterior să producă mai eficient. Ocolul de producție implică realizarea unor investiții aparent neprevăzute, ceea ce conduce la o lungire a procesului de producție.

de motivații strategice și de alegeri raționale.

Strategia aleasă a constat în a ne *întoarce la lucrurile înseși*, cum spune fenomenologia. Or, a te întoarce la lucrurile înseși înseamnă, în cazul criticii, a-ți stabili ca prim obiectiv să observi, să descrii și să interpretezi niște situații în care persoanele dau frâu liber criticii, adică niște *dispute*. Deplasarea operată a îmbrăcat, așadar, forma unei serii de cercetări de teren, împrumutând metodele observației etnologice, efectuate asupra unor dispute în niște situații ținând de niște domenii de obiectivitate cât mai diferite posibil. Însă această schimbare de perspectivă în raport cu munca de teren ar fi fost lipsită de coerență dacă nu ar fi fost însoțită și de o reamenajare a cadrului teoretic.

Acest program a profitat de resursele oferite de curente inspirate, în diferite grade, de *pragmatism*. Aceste curente, urmând deseori căi foarte diferite, aveau în comun faptul de a re-centra atenția sociologului asupra actorilor aflați în situații reale, în calitatea lor de principali agenți de performare a socialului, în detrimentul unei descrieri cartografice a lumii deja existente. Putea fi vorba de curente inspirate direct de pragmatismul american – așa cum e cazul interacționismului și, mai puțin direct, al etnometodologiei. Se cuvine însă a fi menționate și curente care, avându-și rădăcinile în contextul intelectual francez, recuperau o parte a moștenirii pragmatiste, deseori *via* o cale complicată trecând prin opera lui Gilles Deleuze (ca în cazul lui Bruno Latour). Mai putea fi, de asemenea, vorba de curente care, fără a proveni direct din pragmatism, orientau atenția sociologului spre limbaj și spre munca de interpretare în situații reale înfăptuită de către actorii înșiși, indiferent că era vorba de filosofia analitică, de cel de-al doilea

Wittgenstein sau de strădania lui Paul Ricoeur de a face să convergă filosofia analitică și fenomenologia.

Din acest evantai disparat au fost puse îndeosebi la bătaie curente având legături cu lingvistica, altfel spus, pe de o parte, pragmatismul lingvistic, care orientă atenția spre *indexicalitate* și spre formarea sensului în situații reale, și, pe de altă parte, lingvistica generativă, de la care a fost luată mai cu seamă cu împrumut (într-un mod, trebuie să recunoaștem, prea puțin ortodox) noțiunea de *competență*. Aceasta ne-a servit la a desemna schemele generatoare a căror prezență trebuie presupusă pentru a da seamă de capacitatea actorilor de a produce critici și/sau justificări acceptabile în situații reale, adică de simțul lor de dreptate sau de simțul lor moral. Poate fi, prin urmare, mai mult sau mai puțin, pus în legătură cu spiritul pragmatismului felul în care sociologia criticii s-a preocupat să re-descrie lumea socială *ca pe scena unui proces*¹¹ pe parcursul căruia actorii, aflați într-o situație de *incertitudine*, purced la *anchete*, își consemnează *interpretările* a ceea ce se întâmplă în *rapoarte*, stabilesc *calificări* și se supun unor *probe* {*épreuves*: încercări; puneri la încercare}.

Așa cum sugerează referirea la lingvistica generativă, acest program păstra un caracter obiectivist și chiar, prin unele dintre aspectele sale, o orientare structuralistă, îndreptată nu spre o morfologie socială în stil cartografic, ci spre o modelizare a echipamentelor cognitive și deontice, adică a competențelor, a căror existență trebuie presupusă pentru a înțelege felul în care actorii reușesc – în ciuda disputelor care îi opun sau chiar, pentru a fi mai exacti, tocmai prin intermediul acestor dispute – să-și coordoneze acțiunile sau să-și facă să convergă interpretările. Ne arătam, chiar, mai

degrabă ostili față de curente (precum antropologia interpretativă) care, în aceeași epocă, puneau pe primul plan imposibilitatea, pentru observator, de a se distanța de categoriile de interpretare pe care le datora propriei sale înrădăcinări într-o epocă și într-o cultură, și chiar față de curente care nu țineau, practic, seama decât de resursele de care actorii dispun local (ca în anumite versiuni dure ale etnometodologiei).

În logica acestui proiect, principala sarcină a sociologiei este aceea de a explicita, de a clarifica și, atunci când este posibil, de a modeliza metodele folosite în lumea socială pentru a face sau a desface legături. În acest sens, sociologia este tratată ca o disciplină de rang secund care, oarecum la fel ca lingvistica, prezintă, într-un anumit format supus unei exigențe de ordonare și de claritate, o competență care este aceea a actorilor înșiși, dar de care aceștia nu sunt pe deplin conștienți atunci când o exercită. Sociologia își atinge obiectivul atunci când oferă un tablou satisfăcător al competențelor sociale ale actorilor. Forma de adevăr pe care caută ea să o onoreze se apropie, astfel, de *acceptabilitate* în accepția lingvisticii.

În planul orientării metodologice – pe care îl vom examina ceva mai detaliat imediat –, intenția era aceea de a face să apară o normativitate din descriere. Munca s-a orientat, mai întâi, spre o clarificare a pozițiilor normative pe care actorii se pot sprijini fie pentru a critica, fie pentru a se justifica în fața criticii. Dar asta în așa fel încât să putem deschide posibilitatea unui proiect metacritic care s-ar sprijini pe culegerea și pe explicitatea criticilor dezvoltate de actori în împrejurările vieții de zi cu zi. Pentru a o spune în termenii unuia dintre cei care au contribuit la dezvoltarea acestui program, era vorba,

odată recunoscut faptul că exterioritățile invocate de sociologii critici sunt întotdeauna *incomplet de exterioare*, de a explora posibilitatea unei *interiorități complexe*, presupunând, pe lângă ieșirea din cadru și criticarea lui, o a treia mișcare urmărind să integreze ceea ce critica externă continuă încă să datoreze cadrului pe care îl critică¹².

În legătură cu acest program au fost efectuate cercetări de teren concentrate asupra unor dispute din domeniul extrem de diverse: dispute la locul de muncă și în întreprinderi¹³; în contexte sanitare¹⁴ (în legătură, mai ales, cu epidemia de Sida¹⁵), în universul mediilor de informare¹⁶; în bănci¹⁷; în cadrul unor comitete însărcinate cu evaluarea și selectarea bunurilor culturale¹⁸, cu recrutarea salariaților¹⁹ sau cu distribuirea bunurilor private sau publice; în instituții școlare²⁰; în primării²¹. Sau, de asemenea, în sânul unor instanțe de labelizare a produselor²² ori legat de ocrotirea mediului²³. Și chiar în sânul unei instituții atât de monolitice, aparent, precum Biserica Catolică, în legătură cu întrebarea dacă Sfânta Fecioară chiar li se arătase (sau nu) unor ciobani bosniaci²⁴.

Un alt versant al programului și-a luat ca obiect diferite „afaceri” (deseori raportate, în Franța, la modelul pe care l-a constituit afacerea Dreyfus), adică niște dispute, mai ample sau mai îndelungate de la caz la caz, pe parcursul cărora un conflict este adus în spațiul public²⁵. Pe parcursul acestor afaceri, o problemă, locală la origine, se extinde și capătă un caracter general. Spre deosebire de scandal²⁶, care poate face obiectul unei indignări unanime, afacerea conduce la formarea unor clanuri adverse, și asta deoarece ea comportă întotdeauna întoarcerea unei acuzații: apărarea unui individ pe care niște puteri l-au acuzat de o faptă penală este asu-

mată de un colectiv care înțelege să demonstreze că este vorba, „de fapt”, de o victimă, și care întoarce acuzația împotriva acuzatorilor lui. Diferitele părți în conflict caută, atunci, să mobilizeze cât mai mulți actori cu putință de partea cauzei lor. Afacerea, atunci când este reușită (dacă se poate spune așa), merge până la a coloniza sectoare diferite ale societății și a depăși granițele care despart diferitele lumi: politice, intelectuale, economice etc. Mai multe narațiuni incompatibile intră public în conflict, ceea ce conduce, până la deznodământ, la instaurarea unei incertitudini cu privire la „ce s-a întâmplat cu adevărat”.

Actorii pe care aceste lucrări îi scoteau la lumină erau foarte diferiți de *agenții* care figurau în sociologia critică a dominației. Ei erau întotdeauna activi, nu pasivi. Erau în mod declarat critici, și chiar critici aproape asemenea sociologilor critici, neîncetând să dezvăluie intențiile și nărvurile ascunse ale adversarilor lor – deseori raportate la poziția lor socială –, mobilizând, în acest scop, scheme preluate din sociologia critică, difuzate prin învățământ sau prin media. Ei își susțineau revendicările, denunțau nedreptăți, produceau probe în sprijinul propriilor plângeri sau elaborau argumente pentru a se justifica în fața criticilor cărora le făceau ei înșiși obiectul. Privită din acest punct de vedere, lumea socială nu mai apare ca locul unei dominații îndurate pasiv și inconștient, ci mai curând ca un spațiu străbătut de o multitudine de dispute, critici, dezacorduri și tentative de a reinstaura local niște acorduri întotdeauna fragile.

În sinergie cu cercetările de teren, a fost întreprinsă și o muncă teoretică pentru a modeliza activitatea actorilor și a competențelor puse la bătaie pe parcursul

disputelor. Accentul a fost pus, în mod deosebit, pe simțul dreptății. În *Despre justificare*^{*}, Laurent Thévenot și eu însumi am încercat să construim un model al competențelor care să le permită actorilor să formuleze critici sau să se justifice în fața criticii. Fără a descrie acest model al simțului nedreptății în detaliu – ceea ce ar lua prea mult timp –, voi oferi câteva elemente ale lui utile pentru continuarea acestei expuneri.

Despre justificare se aplică în principal unor situații publice de dispută în care acțiunea este confruntată cu critica. În astfel de situații, nici criticile formulate de actori, nici justificările oferite ca răspuns nu pot fi tratate ca niște simple vorbe în vânt, ci trebuie să se sprijine pe principiile unor judecăți înzestrate cu o anumită robustețe. În situațiile avute în vedere, chestiunea justiției se referă mai ales la probleme de împărțire a unor bunuri materiale sau simbolice (titluri sau statute, de pildă) în mod egal între anumite persoane. Totuși, la fel ca în concepția aristotelică asupra justiției, egalitatea vizată nu poate fi concepută după modelul unei egalități aritmetice, ci după acela al unei egalități care trebui să țină seama de valoarea relativă a persoanelor respective.

Pentru a invoca dreptatea, în litigii de acest tip, trebuie să activezi niște instrumente (adică niște *principii de echivalare*) care să-ți permită să evaluezi, *dintr-un anumit punct de vedere* care trebuie specificat, valoarea relativă a persoanelor angajate în dispută sau, pentru a relua propriul nostru vocabular, *mărimea {grandeur}* lor. Sprijinindu-ne pe anchetele de teren, am identificat șase principii de mărime active în diferitele situații ale vieții cotidiene. Aceste principii au fost formalizate pornind de la filosofii politice clasice. Într-adevăr, pe baza fiecăruia dintre aceste principii poate fi desfășu-

* *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, 1991, reeditare 2022.

rată o formă de bine comun specificată prin termenul de *cetate*²⁷. Aceste diferite principii de mărime au o structură subiacentă sau, dacă vrem, o *gramatică* comună. Aceasta din urmă se bazează pe o construcție care permite atenuarea tensiunii dintre două constrângeri: o *constrângere privind egalitatea* (pe care noi am numit-o exigență de *umanitate comună*) și o *constrângere privind ordinea*: într-o anumită situație, niște ființe, în principiu egale în virtutea umanității lor comune, sunt puse în niște poziții ierarhizate sau asimetrice. Atenuarea acestei tensiuni presupune ca modelului să-i fie adăugate niște constrângeri suplimentare, în special o constrângere care să facă imposibil ca persoanelor să le fie atribuit un anumit grad de mărime în mod definitiv, privindu-l ca și cum le-ar fi esențial.

Acest model urmărește nu numai să dea seamă de argumentele desfășurate de persoane în cursul disputelor lor, ci și de mijloacele la care acestea recurg pentru a încerca să iasă din dispută și a restabili un acord fără a recurge la violență, ci sprijinindu-se pe realitate. Am numit aceste mijloace *probe ale realității* (*épreuves de réalité*)²⁸. Am considerat, într-adevăr, că persoanele se văd obligate să își supună pretențiile probei realității confruntându-le cu niște *obiecte*, materiale sau simbolice, dispuse în situații. Fiecărei cetăți, corespunzătoare diferitelor principii de echivalare sau de justiție identificate, le sunt, în felul acesta, asociate niște repertorii de obiecte a căror apropiere și punere internă în coerență desenează niște sfere de relevanță²⁹.

Astfel, de pildă, mărimii industriale, care se recunoaște după eficacitate, îi sunt asociate în special instrumente de măsură și mijloace de calcul care permit judecarea caracterului mai mult sau mai puțin eficace al

unui obiect ori al unei persoane (de exemplu, standarde, teste, forme compatibile etc.). La fel, mărimii domestice, care evaluează persoanele în funcție de poziția lor nu numai în cadrul sistemului de rudenie, ci și, mai general, în lanțurile de dependență personală (aceasta era o mărime predominantă în Europa sub Vechiul Regim), îi sunt asociate niște dispozitive, niște valori și niște obiecte, precum sărbătorile familiale, semnele de respect, dispozițiile testamentare etc., a căror asamblare compune, de asemenea, o sferă de relevanță, pe care este posibil să te sprijini pentru a institui probe și a emite o judecată cu privire la mărimea persoanelor.

Aceste cetăți sunt însă puternic incompatibile. Chiar dacă toate sunt active într-o societate complexă, ele nu pot fi invocate în același timp într-o aceeași situație altfel decât înjghebând un compromis, întotdeauna relativ fragil. Am analizat, în acest cadru, criticile pe care le formulează actorii pe parcursul disputelor. Aceste critici contestă modalitățile de judecare dintr-o anumită situație fie invocând un principiu de mărime diferit de cel pe care se fixează alți participanți, fie arătând că judecata nu se bazează, de fapt, pe principiile admise oficial, ci, dimpotrivă, pe principii diferite și tacite.

Să luăm, de exemplu, contestarea examenului școlar în măsura în acesta ar ține seama, în mod implicit și ascuns însă, de originea socială a elevilor, de „bunele lor maniere” sau de „distincția” lor, contestare care a constituit un element important al sociologiei critice în Franța în anii 1960-1970³⁰. În termenii modelului ale cărei principale linii tocmai le-am reamintit rapid, genul de situație al examenului incriminat poate fi descris ca injust pentru că o probă de ordin industrial (examenul presupunându-se a testa, prin proceduri standardizate,

eficacitatea elevilor supuși unor probleme de un anumit tip) este *coruptă* prin luarea în calcul a unor forme de mărime care, absolut admisibile într-o probă de ordin domestic, denaturează buna desfășurare a probei școlare. Un posibil răspuns la această contestare îl poate constitui, atunci, încercarea de a face proba mai *pură*, împiedicând niște mărimi legitime în lumea relațiilor domestice să se manifeste aici, de exemplu făcând examenul anonim.

Într-adevăr, în logica acestui model al simțului obișnuit al dreptății, o probă este considerată nedreaptă de către anumite persoane atunci când ține seama, cel mai adesea în mod implicit sau ascuns, de niște forțe care nu țin de genul de cetate în care această probă este, în principiu, înscrisă. Orice probă este într-adevăr, într-un anumit sens, o probă de forță {încercare a forțelor}. Însă o probă dreaptă este înainte de toate o probare *a ceva* (a capacității de a crea o operă de artă, de a fi un părinte iubitor, de a rezolva o problemă dificilă de soft informatic, de a face profit pentru întreprinderea al cărei angajat ești etc.), adică o probă în care forța probată, pusă la încercare, este *specificată*. Invers, o pură *probă de forță*, scăpând în felul acesta domniei dreptății, poate fi definită ca o probă în care partenerii pot folosi orice fel de forță pentru a încerca, prin orice mijloace, să triumfe asupra celorlalți³¹.

Să mai adăugăm, în sfârșit, că aceste probe sunt, în grade diverse, *instituționalizate*. În timp ce unele probe sunt circumstanțiale și locale, caracterul lor injust fiind, astfel, greu de obiectivat (plângerea, dacă e formulată, se poate izbi de contestări), alte probe, dat fiind că se referă la puncte importante, fiind, în felul acesta, puternic expuse criticii, fac obiectul unui travaliu de instituțio-

nalizare, mai cu seamă prin intermediul dreptului ori al altor forme de regulamente care fixează proceduri, stabilind ceea ce am putea numi un *format al probei* (vom reveni mai târziu asupra acestei idei). Este, mai ales, cazul probelor care joacă un rol important în desemnarea reprezentanților și a responsabililor politici, ca și în selectarea persoanelor pentru accederea la poziții sau la avantaje dorite (probe școlare, probe de selecție la muncă, probe care oferă acces la drepturi sociale etc.). Critica, rezultă de aici, se poate orienta în două direcții diferite. Ea își poate lua ca obiect felul în care o probă este organizată local, arătând că desfășurarea ei nu a respectat procedurile stabilite. Sau poate lua ca țintă însuși *formatul probei*, arătând că modul lui de desfășurare nu permite controlarea tuturor forțelor angajate în probă, ceea ce tinde a-i favoriza pe nedrept pe anumiți concurenți.

Putem efectua operații critice pornind de la sociologia criticii?

Ne vom pune acum întrebarea în ce măsură această sociologie a criticii – elaborată în cadrul a ceea ce Nicolas Dodier a numit „laboratorul cetăților³²” – poate contribui la o redesfășurare a sociologiei critice. Am văzut că această articulare presupune posibilitatea introducerii, în chiar miezul arhitecturii conceptuale, a unei *diferențe normative*. O posibilitate își semnalează, atunci, prezența, din perspectiva cadrului sociologiei pragmatice a criticii. Ea poate să profite de mai multe dintre formulele (ale căror semnalmente le-am oferit

ceva mai sus) preluate din diferite tradiții sociologice. Fie, mai ales, pe de o parte, de pozițiile dezvoltate de sociologia pragmatică americană (prin, de exemplu, noțiunea de experiență a lui Dewey³³), fie, pe de altă parte, de sociologia morală durkheimiană, care înrădăcinează normativitatea în colectiv, și, în sfârșit, de unele dintre pozițiile adoptate de filosofia morală anglo-saxonă de inspirație comunitaristă. Ne gândim în special la opera lui Michael Walzer, care acordă o mare importanță criticii, concepând-o însă doar în măsura în care se sprijină pe valorile recunoscute de un colectiv. Ea este, la acest autor, considerată validă atunci când conduce la formularea unor proteste împotriva unor acțiuni săvârșite în sânul unui grup constituit și în numele său, invocându-se faptul că aceste acțiuni încalcă înseși valorile pe care le prețuiesc membrii respectivului grup³⁴.

Din punctul de vedere al unei sociologii pragmatice a criticii, posibilitatea metacritică va consta, așadar, în a profita de punctul de vedere al actorilor, adică în a te sprijini pe simțul lor moral și, mai ales, pe simțul lor obișnuit al dreptății, pentru a scoate în evidență decalajul dintre lumea socială așa cum este ea și ce ar trebui ea să fie pentru a satisface așteptările morale ale persoanelor. Adoptând punctul de vedere al actorului, sociologul poate, într-adevăr, să arunce asupra lumii o privire normativă fără ca aceasta să fie orientată de propriile sale *a priori* personale (legate, de pildă, de o apartenență culturală sau religioasă specifică) sau de adoptarea unei filosofii morale substanțiale (precum utilitarismul, de pildă).

Pornind de la modelul simțului dreptății – stabilit pe bază de anchete – despre care am vorbit mai sus, putem, desigur, efectua anumite operațiuni critice. Putem, de exemplu, așa cum fac actorii înșiși, să punem în cau-

ză anumite probe arătând că ele ajung la niște judecăți bazate nu numai pe evaluarea forțelor explicit integrate în formatul lor oficial, ci și pe luarea implicită în calcul a unor forțe adiacente, ceea ce conduce la niște consecințe nedrepte. Să luăm ca exemplu niște probe asociate căutării unui loc de muncă. Critica se va strădui să demonstreze că ele sunt falsificate prin luarea implicită în calcul a unor proprietăți sociale nevalide, așa cum se întâmplă atunci când sunt denunțate *discriminările* care îi *handicapează* pe anumiți candidați (femei, persoane al căror prenume trădează o origine magrebină, persoane identificate ca gay, persoane în vârstă etc.). Mai putem, de asemenea – al doilea exemplu –, să atragem atenția că exigența de reluare a probei este rareori respectată, și să criticăm faptul că avantajele rezultând dintr-o probă reușită îi sunt, cel mai adesea, asociate *o dată pentru totdeauna* persoanei beneficiarului, la fel întâmplându-se și cu cei care au picat respectiva probă. Acesta este cazul, în Franța, atunci când sunt denunțate efectele iremediabile, fie ele benefice sau prejudiciabile, ale concursurilor care deschid calea spre intrarea în marile școli sau în marile corpuri ale statului, dar și spre pozițiile de conducere din marile întreprinderi. Simțim, totuși, foarte clar că operații critice de acest gen, oricât de legitime și de utile din punct de vedere social, sunt insuficiente pentru a satisface ambițiile unei sociologii critice. Apar mai multe probleme.

O primă problemă ține de felul în care trebuie interpretate, mai ales în cursul unei dispute, divergențele dintre pozițiile adoptate de diferiții actori. Soluția aleasă în *Despre justificare* a constat în construirea unui model care să permită integrarea tuturor mijloacelor

susceptibile de a fi utilizate de către actori pentru a formula critici sau a oferi justificări. Tocmai prin asta se leagă această opțiune de niște poziții mai mult sau mai puțin structuraliste. Însă ea nu poate fi susținută decât prin referire la două cadre, unul mai degrabă universalist, celălalt, mai degrabă culturalist. Cadrul universalist este respins în mod explicit, din moment ce cetățile sunt tratate ca niște construcții istorice. Cât privește cadrul culturalist, el este deplasat dinspre *cultură*, în sensul antropologiei, spre *politic*. Punctele normative de sprijin pe care se întemeiază criticile și justificările sunt asociate unor *dispozitive* ancorate în realitatea socială, despre care se consideră că sunt produsul istoriei politice a unei societăți, astfel încât se pot constata variații între contururile diferitelor cetăți, și mai ales între organizările lor interne, în diferitele state-națiuni³⁵. Soluția adoptată poate fi, așadar, contestată, dintr-un punct de vedere comunitarist, de exemplu. Este posibil, într-adevăr, să i se reproșeze acestei soluții că supraestimează integrarea diferiților actori și a diferitelor grupuri într-un cadru statal. În interiorul unui același stat-națiune pot coexista grupuri mai mult sau mai puțin integrate, ceea ce face ca unele dintre ele să păstreze, cel puțin în situații pur interne, niște forme specifice de normativitate (ceea ce încearcă, de pildă, să capteze ideea de multiculturalism). Se poate, de asemenea, susține, făcându-se de data aceasta referire mai curând la ideea de dominație, că punctele normative de sprijin integrate în sistemul cetăților universalizează și le impun tuturor niște poziții corespunzând valorilor și intereselor grupurilor dominante³⁶ (clasă dominantă, colonizatori etc.).

Însă principala dificultate pe care o întâlnește o astfel de abordare pentrude a susține niște ambiții me-

tacritice este următoarea. Actorii sociali ale căror dispute le observă sociologul sunt *realiști*. Nu cer imposibilul. Simțul realității de care fac dovadă este susținut de felul în care se folosesc de propriul lor ambient social. Ei evaluează caracterul just sau injust, privilegiat sau defavorizat al propriei condiții apropiindu-și viața de aceea a persoanelor pe care le cunosc – un coleg sau altul de muncă, un fost coleg sau altul de școală a căror reușită profesională a fost superioară celei a lor etc. Sau își compară situația cu cea a părinților sau situația actuală cu cea dintr-o perioadă anterioară etc.

Cu toate acestea, rareori persoanele obișnuite pun în discuție, cel puțin în cursul de zi cu zi al vieții sociale, cadrul general în care se înscriu situațiile care le trezesc indignări și proteste, adică ansamblul formatelor probelor și al calificărilor *instituționale*. Și asta, probabil, pentru că, în lipsa unor instrumente de totalizare, contururile acestui ansamblu general de probe, și al efectelor lor, cel mai adesea le scapă. Dar mai ales pentru că actorii știu în mod implicit că probele întemeiate pe niște formate instituite sunt mai puternice decât ei, astfel încât ar fi o adevărată nebunie să ceară pentru ei înșiși niște schimbări în propria lor viață care ar presupune o transformare radicală a acestui cadru. Actorii, cel puțin atunci când îi surprindem în cursul activităților lor cotidiene, iau în serios realitatea, și caracterul *real* al probei realității. Chelnerul de la cafenea știe în mod implicit că nu ar avea niciun sens, pentru el, să considere nedrept faptul că nu este profesor universitar deoarece nu ignoră că, pus la încercare, s-ar dovedi incapabil să satisfacă, de pildă, exigențele unui examen de trigonometrie (cu excepția, desigur, a faptului că, dat fiind că a urmat studiile corespunzătoare, ar deține diplomele necesare și ar

putea să protesteze că a fost dat afară ca urmare a unei discriminări, de exemplu pentru că e negru, sau din pricina genului sau a orientării sale sexuale etc.).

Ne putem, de altfel, întreba dacă modelul simțului dreptății stabilit pe baza anchetelor desfășurate în anii 1980 nu a acordat o prea mare pondere unei concepții *meritocratie* asupra dreptății, ca urmare a dependenței sale contextuale de un moment al istoriei caracterizat prin eșecul eforturilor depuse în deceniile precedente pentru validarea unei concepții colective asupra dreptății, privită ca *justiție socială*.

O societate dreaptă, în sens meritocratic, ar fi o societate în care fiecare actor ar ocupa un loc corespunzător capacităților sale personale, pentru că probele realității și realitatea probată s-ar suprapune perfect. Rezultă că nu numai critica probelor nu ar mai avea de ce să existe, dar și că probele înseși ar căpăta forma unor simple rutine, devenind treptat inutile³⁷. Or, totul ne determină să considerăm nu numai că o societate de acest tip nu a existat vreodată, ci și că nu este, probabil, realizabilă din diferite motive. Unul dintre ele ține de caracterul instabil și ascuns al capacităților personale pe care proba se presupune că ar trebui să le scoată la iveală. Cum probele nu pot fi reluate la nesfârșit, tendința ar fi, cu siguranță, aceea de a căuta să înrădăcinăm aceste capacități în actori, mai exact în substratul lor biologic. O societate care se dorește meritocratică este foarte ușor amenințată de o formă sau alta de rasism sau, cel puțin, de naturalism biologizant. Un al doilea motiv este acela că este cu neputință să concepi niște formate de probe care să permită ajustarea fiecărei probe desfășurate local în așa fel încât, pe de o parte, aspectul în legătură cu care persoana trebuie să fie evaluată să fie izolat, sepa-

rat, și, pe de altă parte, efectele de context să fie complet neutralizate. Rezultă că organizarea unor probe cu adevărat „drepte”, dintr-un punct de vedere meritocratic, ar presupune stabilirea unui format de probă particular pentru fiecare probă particulară căreia o persoană particulară i-ar fi supusă într-o situație particulară, ceea ce ar face, în mod evident, ca probelor să le fie retrasă orice capacitate de comparabilitate și, în felul acesta, să le fie anulată puterea de a justifica niște ierarhii sociale. Ele nu ar mai avea nicio utilitate.

Cert este că simțim foarte bine că, până și în cazul utopic al unei societăți în care relația dintre probele realității și realitate ar fi perfect ajustată, lumea socială nu ar înceta să poată fi ținta criticii. Cel puțin al acelui gen de critică pe care îl putem califica drept *radical* în sensul că, sprijinindu-se pe o exterioritate complexă, deschide nu numai posibilitatea unei critici a felului – corect sau nu – în care sunt organizate *probele realității*, ci și pe aceea a unei critici a *realității înseși*.

Gradul de realitate al realității

Trebuie, prin urmare, să ne întrebăm în ce condiții o poziție metacritică sprijinindu-se pe criticile dezvoltate de actori se poate dovedi favorabilă elaborării unei critici a realității. Se va spune că este cazul atunci când actorii înșiși, sau unii dintre ei, își orientează diferit operațiile, inerente simțului dreptății, constând în a-și compara propria condiție cu a celorlalți. În vreme ce într-o optică meritocratică, această comparație îmbracă foarte ușor forma unei concurențe individuale

conducând la creșterea diferențelor între cei confrunțați cu aceleași probe – adică, inevitabil, între niște actori relativ apropiați cel puțin sub anumite aspecte –, într-o perspectivă orientată spre justiția socială vor fi favorizate apropierea conducând spre accentuarea similarităților de condiție. În paralel, simțul dreptății se va orienta către luarea în considerare a unor nedreptăți colective și va favoriza formarea unui *simț al totalității*, ceea ce deschide posibilitatea efectuării unor du-te-vino între situațiile particulare față de care actorii au o experiență directă și ordinele sociale mai largi la care nu se poate accede decât prin medierea unor construcții politice.

Dar mai înseamnă a spune și că autolimitarea realistă a protestelor, asupra căreia am pus mai devreme accentul, nu este în permanență la același nivel. Ea variază, în primul rând, în funcție de gradul în care realitatea socială reușește să ne facă să credem în robustețea ei, făcându-i pe actori să-și interiorizeze neputința de a schimba formatele probelor. Pentru a o spune rapid, realitatea este robustă sau *stă în picioare* {*se tient*} – potrivit expresiei folosite de Alain Desrosières – în primul rând atunci când instrumentele de totalizare și de reprezentare a ceea ce este pertinent, sau măcar a ceea ce considerat ca fiind pertinent pentru colectiv, par capabile să acopere în totalitate câmpul evenimential actual și chiar virtual. Și, în al doilea rând, atunci când reușesc să ofere descrieri a ceea ce se întâmplă și, poate mai ales, a ceea ce ar putea să se întâmple, sub forma unei rețele de *cauzalități* legând entități și forțe, ele însele identificate și stabilizate cu ajutorul unor instrumente de categorizare compatibile cu niște operații de numărare.

Aceste instrumente, fie ele de ordin gestionar, contabil, statistic sau politic, care țin în principal (dar nu ex-

clusiv), în societățile democratic-capitaliste, de stat (sau de organizații interstatale), permit organizarea realității în jurul unei valori centrale care este aceea a *rarității* și, în felul acesta, supradeterminarea reprezentării ei prin raportare la *necesitate*. Realitatea este robustă sau *stă în picioare* atunci când niciun eveniment nu apare în spațiul public cu un relief suficient de marcat pentru a putea pune în cauză armonia prestabilită dintre realitate și punerea în spectacol a realității, fie pentru că un astfel de eveniment nu are de ce să se producă, fie pentru că rămâne *invizibil*. Din acest motiv, experiența rarității pe care fiecare o face în cursul realităților cotidiene, în special aceea a constrângerilor de care se izbesc dorințele sale, poate fi imediat raportată la realitatea pe care o construiesc instrumentele care îi asigură ordinea, în domeniul reprezentării, dar și, indisociabil, în acela al faptelor și al cauzalităților ale căror efecte le pot resimți, fiecare la scara sa, toți cei care îi suportă constrângerea. *Realitatea realității* este, prin urmare, întreținută de „serialitatea ca legătură a neputinței³⁸”.

Dar, din aceleași motive, posibilitatea de a introduce o marjă de joc în realitate va depinde și de gradul în care actorii vor putea avea acces la dispozitive practice și la instrumente cognitive care să le permită să-și depășească izolarea apropiind situațiile ale căror constrângeri le suportă de situații, desigur, diferite, în care se află puși actori înzestrați cu proprietăți de asemenea diferite, însă cu care se va putea stabili o comparație sau o apropiere. Or, aceste instrumente, indiferent că este vorba de cele care permit să se meargă până la formatul probelor (adică, cel mai adesea, foarte concret, până la reglementările care au făcut, în diferite grade, obiectul unei consfințiri de ordin juridic) sau de cele care favo-

rizează apropierea condițiilor în fața probelor, sunt în mod obligatoriu niște construcții care adoptă ele însele punctul de vedere al totalității.

Autolimitarea protestelor este, în felul acesta, maximă în situațiile sociale atomizate în care fiecare nu se poate baza decât propriile forțe, și scade în perioadele în care acțiunea colectivă pare posibilă, mai ales în situațiile excepționale – revoluționare sau insurecționale. Aceste situații sunt caracterizate printr-o dezorganizare în lanț a cadrelor constrângătoare ale vieții sociale care, deschizând câmpul posibilurilor, dă frâu liber unor așteptări și unor aspirații inaudibile până atunci fie pentru că erau refutate, fie pentru că erau considerate inadmisibile, dacă nu chiar delirante. Astfel de revendicări, dacă ar fi exprimate în situații obișnuite de către indivizi izolați, vorbind în propriul lor nume și bazându-se doar pe ei înșiși, ar apărea ca niște pure accese de nebunie, inclusiv în sensul psihiatric al termenului. Ar avea toate șansele de a fi interpretate ca simptomul unei pierderi a simțului realității, ceea ce constituie tocmai semnul exterior al nebuliei.

Cu alt prilej, am dedicat un studiu denunțării publice a nedreptăților – în special prin trimiterea de scrisori către presă –, în cursul căruia am cerut unui panel de persoane lipsite de competențe psihiatrice aparte să citească un eșantion de 300 de scrisori trimise ziarului *Le Monde*, în care figura expunea unei nedreptăți îndurate, și să-i pună o notă autorului fiecărei scrisori în parte pentru a exprima sintetic o judecată asupra stării mintale a acestuia (care putea varia între 1, notă acordată autorilor de scrisori considerați perfect sănătoși mintal, și 10, notă acordată autorilor considerați complet deranjați mintal). Această muncă a permis schițarea a

ceea ce am putea numi o *gramatică a normalității*. Prin „gramatică a normalității” înțelegem aici regulile de transformare pe care trebuie să le satisfacă o plângere pentru a fi considerată demnă de a fi luată în considerare de un colectiv în loc de a fi expediată în domeniul singularității, dacă nu chiar al nebuniei. Această muncă a scos în evidență, pe de o parte, rolul important jucat de *simțul obișnuit al normalității* în judecățile cu care sunt confruntate persoanele în viața de zi cu zi și, în cazul avut în vedere, atunci când recurg la proteste, încercând ca acestea să fie admise în spațiul public. Ea demonstrează de asemenea, pe de altă parte, că șansele acordate unor proteste reclamând nedreptăți de a fi admise ca normale (dacă nu, neapărat, ca îndreptățite) depind de respectarea unui număr restrâns de reguli de transformare și, în mare măsură, de gradul în care cei care le fac publice reușesc să se asocieze, în mod credibil, unui colectiv (unei asociații pentru apărarea libertăților sau a drepturilor omului, de exemplu) susceptibil să le coroboreze plângerea și să le asigure o susținere³⁹.

Se impune să precizăm aici ce anume înțelegem prin *colectiv*. Putem, firește, așa cum au făcut întotdeauna sociologii care pornesc de la individ (de exemplu, în Franța, Raymond Bourdon cu „individualismul metodologic”), să considerăm că formula care constă a face din niște colective (grupuri, clase, națiuni, etnii etc.) subiectul unor verbe de acțiune – așa cum se întâmplă atunci când îi conferim unui colectiv posibilitatea de a avea voință, de a calcula, de a elabora și de a aplica strategii, de a evalua rezultate, de a aplica reguli etc. – este abuzivă și obscură în măsura în care constă în a trata aceste ființe colective abstracte ca și cum ar fi niște persoane. Acest punct de vedere ne impune să renunțăm să

mai invocăm *comunități* pentru a încerca să înțelegem fenomene sociale, și asimilează aceste comunități unor *ficțiuni*. Că, în general, toate comunitățile și colectivele, privite astfel, sunt niște ficțiuni este de netăgăduit. Problema se complică însă atunci când ținem seama de faptul că referirea la comunități (sau la colective) este departe de a constitui apanajul sociologilor, ei nefăcând, în felul acesta, decât să preia, în încercările lor de a teoretiza societatea, un gen de construcție la care fac neîncetat apel actorii înșiși în cursul activității lor sociale. Ar fi, fără îndoială, dificil să găsim exemple de societăți din care acest mod de a construit reflexibilitatea acțiunii sociale lipsește. Rezultă că o sociologie care își stabilește drept obiectiv modelizarea modului în care actorii sociali produc societate poate foarte bine să considere că orice comunitate (și, în general, orice colectiv) este o ficțiune, cu condiția, însă, de a recunoaște că astfel de ficțiuni au, aparent, un caracter necesar, trebuind deci, cel puțin cu acest titlu, să-și afle un loc în teoria sociologică. (Vom relua această temă, încercând să o clarificăm, atunci când vom aborda problema *instituțiilor*.)

Să remarcăm, însă, imediat relația dintre această problemă și ceea ce am numit – vorbind despre cercetarea asupra denunțărilor unor nedreptăți – simțul normalității ca manifestare a simțului realității. Felul în care realitatea îi apare fiecăruia ne permite să înțelegem de ce nivelul de acceptabilitate al unei denunțări publice a unei nedreptăți sau a unei revendicări este foarte scăzut atunci când acestea sunt exprimate de o persoană izolată (expunând-o pe aceasta riscului de a fi taxată de nebunie), crescând însă atunci când acest denunț sau această revendicare sunt amplificate de altele, ajungând până la a dobândi un caracter de evidență atunci când

pare a fi devenit acceptabil să li se aplice calificativul de „colective”. Este, într-adevăr, ca și cum conținutul realității ar avea, pentru fiecare persoană luată izolat, un caracter incert⁴⁰. Relația cu realitatea este, din acest punct de vedere, oarecum asemănătoare cu relația pe care fiecare o are cu propria sa dorință, în viziunea lui René Girard⁴¹. Nimeni dintre noi nu recunoaște realitatea (sau nu recunoaște ceea ce, în experiența sa, ține într-adevăr de realitate) decât pentru că ceilalți o consideră ca atare. Realitatea suferă de un fel de fragilitate intrinsecă, astfel încât *realitatea realității* trebuie neîncetat întărită pentru a continua să existe. Și fără îndoială tocmai un proces de acest gen trebuie invocat pentru a înțelege rolul pe care îl joacă, nu pentru sociolog, ci pentru actorii înșiși, referirea la colective. Vom vedea mai târziu de ce această incertitudine este necesară, cel puțin pe un plan analitic, pentru a înțelege ceea ce obișnuim să numim instituții și rolul, în viziunea noastră central, pe care îl joacă ele în derularea vieții sociale, dar și pentru a identifica contradicțiile pe care ele le ascund (și care conferă socialității în întregul ei un caracter paradoxal și fragil).

Mereu aceiași care...

Prelungind exemplul denunțărilor unor nedreptăți, se poate spune că nivelul constrângerii pe care simul realității o exercită asupra judecăților cu privire la pretențiile și la solicitările exprimate de actori depinde în mare măsură de gradul în care acestea se prezintă, sau, ceea ce este totuna, în care sunt interpretate ca fiind individuale sau chiar locale sau, dimpotrivă, ca fiind de

ordin colectiv și susceptibile să pretindă o validitate generală. *Creșterea în generalitate* reprezintă, prin urmare, o condiție obligatorie pentru reușita protestelor publice, cu condiția ca ea să fie operată prin niște modalități credibile.

Este motivul pentru care situațiile pe care, pentru a proceda rapid, le putem califica drept revoluționare sunt favorabile unei creșteri a amplitudinii protestelor, care este ea însăși rezultatul unei slăbiri a constrângerilor pe care simțul realității le exercită asupra revendicărilor în situațiile obișnuite ale vieții sociale. În astfel de situații istorice, caracterizate prin punerea într-o formă colectivă a plângerilor individuale, atenția la diferențe nu este abolită. Ea este însă deplasată de la atenția acordată diferențelor individuale dintre apropiați către diferențele care, la distanță, separă colectivități sau grupuri.

Se cuvine, totuși, adăugat că acest proces poate lua o formă patologică atunci când niște diferențe categoricale globale sunt importate din exterior, nu extrase din experiența actorilor, care pot avea tendința, pentru a le oferi consistență, de a le proiecta în spațiul de proximitate. Ei îi vor identifica atunci pe cei care se bucură local de anumite avantaje un pic mai mari decât ale lor ca fiind reprezentanții acelor forțe externe și nocive despre care li s-a vorbit, astfel încât procesul de apropiere s-ar putea răsturna în opusul său, luând forma unui mecanism de fragmentare și de luptă violentă a tuturor împotriva tuturor. Așa degenerază revoluțiile atunci când sunt monopolizate de niște avangarde care se apucă să proiecteze asupra unor spații de viață niște unelte dogmatice de identificare și de categorizare⁴².

Dimpotrivă, în situațiile în care procesul de apropiere își are rădăcinile în experiența actorilor, o posibi-

litate de a contesta formatele probelor se ivește atunci când în locul întrebării de ce valoarea unei persoane sau a alteia a fost recunoscută în cadrul probei, și dacă este drept să fie așa, apare o altă întrebare, care îmbracă din capul locului un aspect colectiv. Această întrebare, care poate fi pusă în niște termeni voit naivi, adică în termenii în care este formulată de simțul comun, constă în a ne întreba de ce mereu *aceiași* reușesc la toate, sau la aproape toate probele, indiferent de natura lor, și, invers, de ce întotdeauna *aceiași*, în fața tuturor, sau a aproape tuturor probelor, se dovedesc mediocri (*mărunți*, în limbajul din *Despre justificare*). Nu se poate spune că această întrebare ar fi străină simțului dreptății propriu actorilor. Dacă așa ar sta lucrurile, ea ar fi absolut inaccesibilă din perspectiva unei sociologii pragmatice a criticii. Ea însă i se înfățișează simțului criticii în mod diferit, în funcție de starea instrumentelor sociale – în special a formelor de clasificare – disponibile pentru a construi entități colective și pentru a le înscrie într-o totalitate, astfel încât să dea sens unor noțiuni precum cele de dominație sau de exploatare.

Putem vedea foarte clar acest lucru comparând două mișcări de sens opus care au afectat societatea franceză (și fără îndoială, în general, societățile occidentale) în ultimi treizeci de ani: mișcarea de individualizare a relației cu munca, pe de o parte, și mișcarea de colectivizare a relațiilor de gen, pe de altă parte. Fără a intra în detalii, se poate demonstra cum poate sentimentul de apartenență la un grup social, mai ales la o clasă socială, care era încă foarte prezent la începutul anilor 1980, să meargă mână în mână cu interiorizarea, de către actori, a unor forme de clasificare ținând seama de locul ocupat în raporturile de dominație. Ne gândim, în special,

la un instrument de gestionare a statului organizator – categoriile socioprofesionale – care fusese instaurat, în urma unor mișcări revendicative, între mijlocul anilor 1930 și mijlocul anilor 1950, cu aproximație. Difuza-te prin medieri extrem de diverse (convenții colective, institute de sondare a opiniei publice, sisteme de pensii etc.), aceste clasificări au ajuns să fie foarte repede in-tegrate în dispozitivele cognitive la care recurg actorii pentru a se orienta în spațiul social, a-i identifica pe cei-lalți și a se identifica pe ei înșiși⁴³. Știm că acest senti-ment al apartenenței la diferite colective a scăzut foarte mult, fiind chiar cu totul dezorientat, în ultimii douăzeci de ani, perioadă marcată, totuși, de o importantă creș-tere a inegalităților și de scăderea mobilității sociale, adică de amplificarea barierelor dintre clase. Or, această mișcare, fără a fi o consecință directă a acesteia, a urmat îndeaproape distrugerea instrumentelor semantice de identificare și de clasificare a grupurilor sociale și a an-tagonismelor sociale care fuseseră create sub presiunea mișcării muncitorești⁴⁴ și, parțial, integrate în arsenalul instrumentelor de guvernare folosite de stat⁴⁵. Ceea ce nu înseamnă că sentimentul de nedreptate a dispărut, însă el s-a manifestat multă vreme în registrul resenti-mentului, asemenea unei mișcări umorale sau unei fră-mântări greu de obiectivat în absența unor instrumente care să permită apropierea, pe de o parte, a unor probe ținând de domenii diferite și, pe de altă parte, a unor actori inegal și diferit dezavantajați.

Invers, în aceeași perioadă, inegalitățile dintre ge-nuri rezultate din dominația masculină evident că n-au dispărut. Însă au putut face obiectul unei luări colective în administrare, servind drept bază pentru dezvoltarea unor revendicări și a unor lupte specifice. Or, această

deplasare ar fi fost imposibilă fără construirea, de către mișcarea feministă, a unei semantici pornind de la care asuprirea îndurată de femei în general (hărțuirea sexuală la locul de muncă, de exemplu, multă vreme inaudibilă și chiar indicibilă în arenele sindicale) a putut face obiectul unor descrieri specifice, făcând posibil un *du-te-vino* între experiența fiecărei femei privite în parte și *condiția feminină* considerată în generalitatea ei.

În cazurile amintite, întrebării referitoare la justa evaluare a meritelor individuale și la justa împărțire a bunurilor materiale și simbolice între indivizi în funcție de meritele fiecăruia îi ia locul altă întrebare, privitoare la ce anume înțelegem prin *aceiași*, și la felul în care trebuie condusă demonstrația pentru a dezvălui faptul că pentru *aceiași* realitatea este întotdeauna satisfăcătoare și că, dimpotrivă, pentru alții, care și ei sunt, din acest punct de vedere defavorabil, *aceiași*, realitatea este întotdeauna greu suportabilă. Plasarea, în miezul criticii, a ideii de clasă, de clasă socială (dar și de gen, de clasă etnică etc.), nu este ușor de realizat și de făcut să reziste, de vreme ce această idee trebuie să depășească incontestabilul obstacol al diferențelor și al singularităților individuale. Acestea trebuie, într-adevăr, să fie nivelate, lucru pe care îl permite utilizarea unor instrumente de echivalare care favorizează apropierea persoanelor dintr-un punct de vedere constituit ca preferențial, ceea ce tinde, în schimb, să estompeze alte raporturi posibile din punctul de vedere al cărora diferite persoane ar putea fi reunite, și care trebuie, atunci, să fie tratate ca secundare.

Am încercat să demonstrez, mai demult, acest lucru luând ca obiect formarea, în Franța, aproximativ între jumătatea anilor 1930 și jumătatea anilor 1950, a

categoriei așa-numitelor *cadre* (în intenția de a propune o alternativă la naturalismul sau substanțialismul care caracteriza felul în care marxismul structuralist pune în acel moment problema claselor sociale)⁴⁶. Acest studiu constase în a urmări de foarte aproape extraordinarul travaliu – în același timp cognitiv, politic și instituțional – care a însoțit formarea acestei categorii, de neînțeles înainte de anii 1930, dar a cărei existență este considerată, cu toate acestea, o evidență de netăgăduit începând din anii 1960 (înainte de a fi pusă la îndoială în anii 1990). Dar el arăta, de asemenea, și felul în care alte moduri posibile de regrupare, bazate pe alte principii de echivalare, fuseseră, în aceeași perioadă, încercate fără a reuși să capete formă în mod credibil și durabil (așa cum a fost, de exemplu, cazul, în Franța, cu categoria „clasei de mijloc”, care nu a izbutit, cel puțin până de curând, să acceadă la o recunoaștere instituțională).

Să continuăm cu exemplul claselor sociale. Este cât se poate îndreptățit, dintr-un anumit punct de vedere, să nu vedem în ele decât niște ficțiuni. Acest caracter ficțional devine de-a dreptul izbitor atunci când ne oferim o definiție substanțială a claselor, ca și cum categoriile pe care le scoate la iveală munca de categorizare ar fi înrădăcinate dintotdeauna în trama reificată (*chosifiée*) a socialului⁴⁷. Această reificare (*chosification*) scoate în evidență operațiile cvasi-juridice de definire și de clasificare, făcând să apară nenumărate probleme, care nu sunt decât niște artefacte, așa cum este, de exemplu, aceea, care a preocupat generații întregi de sociologi de inspirație marxistă, a „granițelor dintre clase”. Însă, din alt punct de vedere, putem vedea în referirea la clasele sociale pandantul obligatoriu al unei ordini sociale care pune pe primul plan al valorilor sale concurența dintre

indivizi⁴⁸. Stabilindu-și drept ideal (de neatins) justa retribuire a capacităților individuale, ea *chestionează realitatea însăși* formatând-o prin intermediul probelor realității. Or, acestea se ajustează unele la altele, astfel încât slăbiciunea dintr-un anumit punct de vedere, sancționată de un anumit gen de probe, are toate șansele să afecteze felul în care actorii vor trebui să facă față altor genuri de probe. Într-adevăr, chiar dacă se presupune că li se adresează persoanelor în măsura în care acestea sunt privite din puncte de vedere diferite, faptul că este vorba de aceleași persoane conferă acestei separații un caracter formal, și atât reușita, cât și eșecul tind să se contamineze potrivit logicii bine cunoscute a cumulării handicapurilor și a avantajelor.

Sociologia critică înțeleasă ca o critică a realității

Dacă recunoaștem că actorii sunt în general înzestrați, pe de o parte, cu capacitatea cognitivă de a face apropieri, astfel încât nu le scapă că (întotdeauna sau aproape întotdeauna) *aceiași* reușesc și *aceiași* eșuează, și, pe de altă parte, cu un simț al dreptății care include ideea de *umanitate comună* și, în felul acesta, pe aceea a egalității de principiu dintre ființele umane (chiar dacă aceasta din urmă poate intra în conflict cu concepțiile exclusiviste, naționaliste sau chiar rasiste asupra colectivului), de ce acceptă ei factualitatea unor inegalități care se dovedesc atât de evidente și, mai ales, atât de persistente încât cu greu pot fi justificate, chiar și într-o logică meritocratică? Sociologia critică, reelaborând

ideea marxistă de *alienare*, a încercat adesea să interpreteze paradoxul aparentei supunerii față de această stare de lucruri punând accentul pe *credințele* actorilor și pe *iluziile* cărora ei le-ar fi victime, dat fiind că s-ar afla sub imperiul unor *ideologii dominante* ale căror structuri categoriale le-ar fi *interiorizat*. Fără a pune la îndoială că ar exista cu adevărat ceva de felul unor ideologii dominante, preocupate, mai ales, în același timp să minimalizeze și să justifice inegalitățile, se poate demonstra, totuși, că aceste construcții sunt orientate cu prioritate către disciplinarea înseși claselor dominante, ai căror membri, mai cu seamă atunci când ating acel prag care desparte statutul de copil de cel de adult autonom și responsabil, sunt confrunțați ei înșiși cu tensiunea dintre un ideal egalitar și o realitate masiv inegalitară⁴⁹. Funcția socială a ideologiilor dominante este, prin urmare, mai cu seamă aceea de a menține o relativă coeziune între diferitele fracțiuni care compun aceste clase și de a consolida (așa cum o dovedește interpretarea pe care Raymond Aron i-o dă lui Pareto⁵⁰) încrederea pe care membrii lor o pot avea în validitatea privilegiilor lor. În ceea ce privește clasele dominate însă, trebuie elaborate alte interpretări, ținându-se seama de relația dintre, pe de o parte, starea dispozitivelor care asigură menținerea realității – care se poate dovedi mai mult sau mai puțin robustă – și, pe de altă parte, starea dispozitivelor colective pe care actorii se pot sprijini pentru a se smulge din realitate, a-i pune în cauză validitatea și, mai ales, a-i minimaliza puterile.

Vedem foarte bine acest lucru atunci când examinăm starea actuală a forțelor critice în democrațiile capitaliste. Ceea ce îi lipsește cel mai mult, în momentul de față, criticii ca întreprindere colectivă este, fără îndo-

ială, nu atât energia critică, prezentă la un mare număr de persoane, cât un *fond* pe care critica ar putea să se detașeze și să capete *formă* (pentru a prelua o imagine din *Gestaltpsychologie*), ca și acum, abia formulată, ea ar fi deja integrată în formatele care dau corp realității în dimensiunile ei publice. Dificultatea de a ne smulge din ceea ce am putea numi – împrumutând o metaforă sartriană – *serialitatea și vâscozitatea realului*⁵¹, adică, dacă preferăm, excesul ei de realitate, este cea care descurajează critica, nu – așa cum auzim spunându-se deseori – absența de „proiect” sau de „alternativă” la situația prezentă. Așa cum foarte bine demonstrează, de exemplu, istoria socială a mișcării muncitorești, revoltele trecutului nu au așteptat niciodată, ca să se manifeste cu aplomb, să le fie înfățișată o „alternativă” desenată în toate detaliile, după modelul genului literar și filosofic pe care-l numim „utopie”. Se poate chiar spune, din contră, că tocmai pornind de la revoltă a putut să apară ceva ca o „alternativă”, nu invers. Însă revolta – în sensul de insurecție –, a cărei manifestare, destul de ieșită din comun, este ea însăși, adesea, un răspuns la statul de excepție {*État d'exception*}⁵², nu este decât un mijloc între altele de a se distanța de realitate sau, dacă preferăm, de a o *relativiza*. Or, acest proces de distanțare față de realitate este favorizat – așa cum vom arăta acum – de întreprinderile sociologice orientate spre o meta-critică a ordinii sociale, în măsura în care proiectul de a pune în cauză o ordine socială în întregul ei presupune adoptarea unui punct de vedere situat în afara realității – despre care fără dificultate vom fi de acord că ține, în această calitate a sa, de o experiență de gândire sau chiar că are un caracter ficțional. Dar doar sprijinindu-ne pe această pârgie exterioară poate fi realitatea despuiată,

parțial, de necesitatea pe care o invocă, și tratată ca și cum ar fi relativ *arbitrară*.

Acesta este și motivul pentru care o teorie a dominației nu se poate lipsi de referirea la *colective* și la forme colective de acțiune. Într-adevăr, subiacent denunțării dominației – în formularea ei minimală – întotdeauna se pune problema *numărului*. A vorbi de dominația unei persoane asupra alteia, fiecare dintre ele fiind privită (ceea ce, evident, nu se întâmplă niciodată în realitate) într-un mod pur individual, nu ar avea strict niciun sens. În starea de monadă, nimeni nu poate – așa cum stabilește Hobbes – să domine pe nimeni. A pune problema dominației constă, prin urmare, în a ne întreba cum pot niște actori în *număr mic* să stabilească în mod durabil o putere asupra unor actori în *număr mare*, dominându-i prin exercitarea unui control semantic asupra determinării a *ceea ce este*, și supunându-i unei forme sau alta de *exploatare*. La fel ca în exemplul metaforei vizuale care servește drept frontispiciu *Leviatanului* lui Hobbes – în care figura suveranului apare desenată prin acumularea corpurilor asupra cărora acesta își exercită puterea –, problema numărului, atunci când ia o întorsătură critică, constă în a ne întreba cum pot niște ființe umane puține la număr să își sporească forța legându-se între ele astfel încât să dea iluzia că acționează *ca un singur om*. Atunci când, în schimb, se întoarce spre cei mulți la număr care îndură dominația unora puțini la număr, întrebarea devine aceea privitoare la condițiile care favorizează *fragmentarea* celor care sunt dominați. Dacă, într-adevăr, niște actori puțini la număr pot să accedă la o poziție dominantă pentru că fiecare dintre ei și-a sporit forța, inevitabil limitată, de care dispune legân-

du-se laolaltă cu ceilalți, rezultă că starea de aservire a celor dominați trebuie să-și aibă sursa în însuși faptul separării lor, care face ca fiecare dintre ei să nu-și poată mobiliza decât forța proprie, în calitatea sa individ izolat. În consecință, posibilitatea de a lupta împotriva dominației făcându-i pe cei dominați să treacă de la o *stare fragmentară* la o *stare colectivă* constituie unul dintre primele obiective ale muncii de emancipare pe care și-l propune critica. Și asta chiar dacă – așa cum foarte bine se poate vedea în cazul Luminilor – această muncă trece printr-o primă etapă constând în a-i desprinde pe actori din vechile lor apartenențe colective, determinându-i ca indivizi *autonomi*. Însă această primă mișcare către autonomie nu este compatibilă cu o teorie a dominației decât dacă, neoprindu-se la momentul individualizării, ea se întreabă cum poate fi păstrată și chiar consolidată autonomia acceptând formarea unor colective de un gen nou.

Să facem compatibile sociologia critică și sociologia criticii?

Să reluăm, pentru a încheia această expunere, distincția care ne-a slujit drept fir călăuzitor dintre sociologia critică și sociologia pragmatică a criticii, luând în mod particular ca obiect posibilitățile pe care le oferă aceste programe de a regăsi și de a susține activitățile critice ale actorilor, adică pentru a crea un compromis între sociologie și critica socială.

Principalul reproș pe i l-am făcut sociologiei critice este – pentru a proceda rapid – caracterul ei *surplombant** și distanța la care se menține față de capacitățile

* În original: *surplombant*, de la verbul *surplomber*, a domina ieșind în afară (în materie de construcții și de forme de relief). (N. t.)

critice dezvoltate de actori în situațiile vieții cotidiene. Sociologia pragmatică a criticii recunoaște, dimpotrivă, pe deplin capacitățile critice ale actorilor și creativitatea cu care ei se angajează în interpretarea și în acțiunea în situații reale. Pare, cu toate acestea, dificil, urmând acest program, să satisfacem toate ambițiile solidare ale unei orientări metacritice. Ne aflăm, așadar, confrunțați, pe latura sociologiei critice, cu o construcție care deschide calea unor posibilități efectiv critice, dar care se bazează pe niște *agenți* aserviți unor structuri care le scapă, neglijând capacitățile critice ale actorilor. Și, pe latura sociologiei pragmatice a criticii, cu o sociologie cu adevărat atentă la acțiunile critice dezvoltate de *actori*, dar ale cărei posibilități critice proprii par destul de limitate.

Acest paradox, identificat din perspectiva unei interogări cu privire la contribuția sociologiei la critica socială, are drept corolar o problemă spinoasă pe care o întâlnește sociologia, și care privește, în general, instrumentele de descriere și de totalizare de care dispune ea. Descrierea socialului poate fi întreprinsă, într-adevăr, din două poziții diferite. Prima constă în a porni de la o *lume socială gata făcută*. În acest caz, sociologul își stabilește drept obiectiv realizarea unui tablou al ambientului social în care o nouă ființă umană se află fără să vrea scufundată atunci când vine pe lume. Pentru acest nou-venit, societatea *există deja*, iar el se află proiectat într-un anumit loc. Potrivit acestei optici, descrierea poate fi realizată de sus {*de surplomb*} punându-se mai mult sau mai puțin între paranteze persoanele umane privite în măsura în care acționează (ca *actori*). Descrierea se va apropia de cartografie, de metrologie și de morfologia socială (se va folosi de statistică), și, în sfârșit, de istorie (de vreme ce lumea deja existentă este

produsul trecutului). Ea va profita, prin urmare, de instrumentele de totalizare care au fost fabricate pentru a gestiona societatea și pentru a-i asigura guvernarea (cel mai adesea, în cadrul unor state). Or, aceste instrumente de gestionare pe care se bazează reflexivitatea socială atunci când este guvernată de sus sunt – am văzut – utilizate de sociologie ca niște *instrumente*, însă considerate din alt punct de vedere, ele constituie în același timp niște *obiecte*, din moment ce ele însele sunt social construite pentru exercitarea unei puteri.

A doua poziție constă în a porni de la *lumea socială pe cale de a se face*. Sociologia va profita, atunci, de observații asupra unor persoane aflate în acțiune, și accentul va fi pus pe felul în care ele o produc sau – utilizând un neologism de origine anglo-saxonă – o „performează”. În acest caz, descrierea va fi făcută *from below* și își va lua ca obiect mai degrabă situații, pentru că în acest cadru devine vizibilă acțiunea. Ea va pune pe primul plan competența interactivă și interpretativă a actorilor. Însă va întâmpina greutăți în a totaliza efectele acestor acțiuni.

Problema e că aceste două abordări, la fel de justificabile și una, și cealaltă, vor da niște rezultate diferite, ba chiar dificil compatibile. În primul caz, accentul va fi pus mai curând pe constrângerile și pe forțele care apasă asupra *agenților*. În al doilea, mai curând pe creativitatea și pe capacitățile interpretative ale unor *actori* care nu doar se adaptează la mediu, ci îl și modifică neîncetat.

De ce, dat fiind gradul scăzut al atenției pe care o acordă capacităților critice ale actorilor, par sociologiile critice surplombante a degaja, cu toate acestea, o forță critică superioară aceleia a sociologiilor pragmatice ale

criticii care, dimpotrivă, recunosc pe deplin aceste capacități? Există, poate, două motive principale. Primul este că, adoptând punctul de vedere al totalității, sociologiile surplombante le furnizează actorilor mai multe unelte colective, în special moduri de clasificare, care îi ajută să adopte poziții contrare reprezentărilor meritocratice individualizante care contribuie la fragmentarea lor și, astfel, la dominarea lor. Instrumentele de clasificare la a căror răspândire contribuie sociologiile surplombante (indiferent că privesc clase sociale, genuri, etnii sau clase de vârstă) le oferă, astfel, celor defavorizați niște unelte pentru a-și putea spori capacitățile critice, adică, pe de o parte, pentru a lupta împotriva forțelor care contribuie la fragmentarea lor și, pe de altă parte, pentru a identifica ce (sau cine) îi domină.

Un al doilea motiv, mai puțin evident, este acela că, adoptând cât se poate de clar punctul de vedere al totalității, ceea ce presupune deja, am văzut, adoptarea în amonte a unei poziții de exterioritate (exterioritate simplă), sociologiile surplombante deschid posibilitatea unei *relativizări* a realității (de vreme ce a descrie ordinea socială în întregul ei presupune a face ca și cum ar exista o poziție din care această ordine socială particulară poate fi confruntată cu alte ordini sociale posibile). Or, relativizarea este cea dintâi mișcare a criticii. Invers, sociologia pragmatică, tocmai pentru că se înrădăcește în proximitate și înțelege să pornească de la realitate așa cum le apare ea în același timp actorilor și observatorului, tinde să producă un efect de închidere a realității asupra ei înseși.

Cu toate acestea, confruntarea acestor două programe sociologice este departe de a oferi întregul avan-

taj critic sociologiilor surplombante. Mai multe probleme se pun.

O primă problemă de care se lovesc sociologiile surplombante privește tocmai întrebarea unde se află poziția de surplomb pornind din care totalizarea poate fi în același timp pertinentă din punct de vedere sociologic și eficace în planul criticii sociale. Pentru a o spune rapid, nu poate fi ignorat faptul că această poziție a fost asociată, în trecut, cu diferitele state-națiuni, mai cu seamă în cazul sociologiilor critice care s-au dezvoltat după Al Doilea Război Mondial, și care s-au confruntat cu dezvoltarea statelor providențiale. Această perioadă, în democrațiile capitaliste occidentale, a fost marcată mai cu seamă de o consolidare a *naționalizării* claselor sociale, adică nu numai a claselor de mijloc, care profitaseră, începând din secolul al XIX-lea, de faptul că participaseră la eforturile depuse de stat pentru a-și mări ceea ce Michael Mann numește „puterea infrastructurală” asupra societății⁵³, ci și a claselor populare, rămase multă vreme mai mult sau mai puțin în afara acestei întreprinderi, și chiar a claselor dominante, în cazul cărora Michael Mann demonstrează, într-adevăr, în secolul al XIX-lea și în prima treime a celui de-al XX-lea, caracterul supra- sau trans-național. În mare măsură, tocmai organizațiile statului-națiune și mai ales cele ale statului providențial sunt cele care au furnizat cadrele documentare pe care s-au sprijinit sociologiile critice. Este, bineînțeles, vorba de categoriile socioprofesionale ale INSEE*, unealtă care, asociată cu funcționarea contabilității naționale și a Planului**, a fost utilizată de sociologie pentru a descrie clasele sociale, dar și, de exemplu, pentru sociologia muncii, despre care știm că și-a aflat un teren de predilecție în întreprinderile naționalizate.

* *Institut national de la statistique et des études économiques*, Institutul Național de Statistică și Studii Economice din Franța. (N. t.)

** Între 1946 și 2006, în Franța, *Le Commissariat général au Plan*, Comisariatul General pentru Plan, instituție menită a stabili, cu titlu pur orientativ, planificarea economică a țării, sub formă de planuri cincinale. (N. t.)

Or, critica trebuie să facă, azi, față unei situații diferite, marcată de explozia centrelor de putere, situate în parte dincoace sau dincolo de statul-națiune. Ea trebuie să țină, de asemenea, seama de actuala mișcare de *denaționalizare* a claselor sociale, odată cu creșterea numărului de muncitori migranți – cu sau fără acte în regulă –, siliți din necesitate politică sau economică să fugă din țările din Sud, ca și de emanciparea unei părți a claselor dominante față de spațiul național, căreia schimbările capitalismului și globalizarea financiară i-au permis să revină la un mod de existență supranațional, care fusese frânat de războaiele mondiale ale secolului al XX-lea și de replierea economiilor pe teritoriile naționale. Problema de a ști care sunt instanțele pe care trebuie să se sprijine sociologia pentru a opera totalizări, și în ce forme, se pune prin urmare cu acuitate, pentru a nu mai vorbi de dificultatea pe care o întâmpină azi sociologii în a dobândi acces la surse documentare deținute de niște organizații mult mai puțin favorabile științelor sociale (cu excepția economiei) decât erau organizațiile statului providențial. Rezultă că referirea critică la dreptate are dificultăți în a defini nu numai ansamblurile în interiorul cărora trebuie dezvăluite asimetriile⁵⁴, ci și ființele pe care este pertinent să le ia în considerare, indiferent că e vorba de ființe umane sau non-umane⁵⁵.

Felul în care sunt echilibrate, în tablourile asupra realității pe care le realizează sociologia critică, pe de o parte descrierea forțelor de dominație, pe de altă parte, aceea a acțiunilor pe care le desfășoară actorii pentru li se sustrage, constituie o problemă încă și mai spinoasă. Subestimând capacitățile critice ale actorilor și trimițându-le înapoi o imagine despre ei înșiși care pune accentul pe dependența, pe pasivitatea și pe iluziile lor,

sociologiile surplombante ale dominației tind să producă un efect de demoralizare și, într-un anumit fel, de depreciere de sine care poate, mai ales în contextele istorice în care realitatea pare deosebit de robustă, să transforme relativismul în nihilism și realismul în fatalism. Punând prea mult accentul pe caracterul implacabil al dominației, pe preeminența în toate împrejurările, inclusiv în cele mai neînsemnate situații de interacțiune, a relațiilor verticale asupra relațiilor orizontale (și, de altfel, inclusiv în interiorul înseși colectivelor critice), teoriile surplombante sunt nu numai descurajante în planul acțiunii politice, ci și nesatisfăcătoare din punct de vedere al descrierii sociologice. Ele ne permit foarte greu să facem o diferențiere a gradelor inegale de aservire și să înțelegem cum pot actorii să deschidă căi spre eliberare, fie și doar stabilind *zone temporare de autonomie*, inevitabil locale, și, încă și mai mult, coordonându-și acțiunile pentru a pune la îndoială necesitatea unei ordini sociale. Totuși, istoria oferă nenumărate exemple de astfel de conjuncturi. Văzând dominație peste tot, nu facem decât să le deschidem calea celor care nu vor să vadă dominație nicăieri.

Problema extensiei pe care se cuvine s-o dăm orientării metacritice este comparabilă, în bună măsură, cu aceea pe care și-o pune Herbert Marcuse (în *Eros i civilizație*) atunci când, după ce a extins problematica freudiană a reprimării la toate formele cunoscute de societate, ajunge să creeze conceptul de *supra-reprimare* pentru a descrie societatea americană a vremii sale și a o supune unei critici radicale⁵⁶. La fel, dacă vrem să dăm un sens conceptului de dominație, trebuie să-l construim în așa fel încât să nu poată fi confundat în totalitate cu ansamblul operațiilor instituționale de

determinare a ceea ce este, inerent înseși desfășurării vieții în societate. Se cuvine deci, la fel ca în cazul reprimării și al supra-reprimării, să facem o distincție între niște constrângeri, identificabile într-un foarte mare număr de societăți, dacă nu chiar în toate, care nu concordă cu idealul autonomiei absolute a subiectului sau cu acela al totalei eliberări a dorinței, dar pe care însăși generalitatea lor tinde să le sustragă criticii (de vreme ce admitem, tacit cel puțin, că fără ele pur și simplu nu ar exista societate), și niște forme de asuprire care se suprapun peste constrângerile obișnuite, le parazitează și profită de ele pentru a întemeia puterea absolută pe care anumite grupuri *dominante* o fac să apese asupra unor grupuri *dominate*. Această problemă mai poate fi, de asemenea, apropiată de cea care i se pune lui Durkheim (într-un spirit care, asupra acestui punct, nu este foarte departe de al lui Freud, ca și, așa cum adesea s-a remarcat, de al lui Saussure) atunci când, definind societatea prin constrângerea pe care normele colective o exercită asupra dorințelor și asupra comportamentelor individuale – constrângeri a căror încălcare este însoțită de sancțiuni –, el încearcă, totuși, să distingă între o funcționare normală a acestor constrângeri și o funcționare pe care el o caracterizează drept „patologică”. Sau, și mai aproape de noi, de felul în care Axel Honneth și echipa sa caută să identifice ceea ce ei numesc „patologiile capitalismului”, mai cu seamă prin intermediul unei reinterpretări a conceptului lukácsian de reificare⁵⁷.

Mai trebuie adăugat, în sfârșit, că, din spirit de sistematicitate, teoriile surplombante ale dominației au tendința de a reduce toate asimetriile la o asimetrie fundamentală (indiferent că este vorba, după caz, de clase sociale, de gen, de etnie etc.) și, în general, de a ignora

natura împărțită {*distribuée*} a puterii (asupra căreia a pus accentul Michel Foucault) și caracterul pluralist al modurilor de evaluare și al atașamentelor active în societate (pe care am încercat să le modelizăm, în *Despre justificare*, cu ajutorul conceptului de cetate). Or, acest ultim punct nu afectează doar validitatea descrierii sociologice. El contrazice și așteptările critice ale actorilor care, în societățile capitalist-democratice, au învățat să nu mai confunde munca de emancipare cu aderarea la niște viziuni ale lumii care se prezintă drept absolute, și care par, chiar, a fi dobândit acest soi de toleranță la contradicție care constituie principala pavăză împotriva diferitelor forme de integrism.

Relația cu pluralismul și cu opusul său, absolutismul, constituie, așadar, unul dintre obstacolele de care se izbesc teoriile surplombante ale dominației. Într-adevăr, una dintre țintele acestor construcții critice ale dominației constă în a demonstra că, în ordinele sociale puse în cauză, se operează o aliniere a diferite domenii – credințe religioase, orientări morale și estetice, repertorii simbolice, moduri de stabilire a adevărului etc. – după un ax central, determinat, de aceea, ca ideologie dominantă, care el însuși este ajustat la interesele specifice ale unui grup – clasă socială, grup național sau etnic, gen etc. Această denunțare a absolutismului ar trebui, însă, să abată, la rândul lor, teoriile critice de la tentația de a reduce toate dimensiunile vieții sociale la un factor considerat determinant „în ultimă analiză”, orientându-le, dimpotrivă, spre pluralism. Or, necesitatea de a lua în serios pluralismul pare cel mai adesea a scăpa teoriilor surplombante ale dominației, care tind să identifice recunoașterea pluralității cu individualismul liberal.

Pentru a fi credibile astăzi, sociologiile orientate spre o metacritică a dominației ar trebui să tragă învățăminte din eșecurile trecute și, ținând seama de diferitele argumente pe care tocmai le-am dezvoltat, să ofere un cadru de analiză capabil să integreze contribuțiile a ceea ce am numit, pe de o parte, *programul surplombant* și, pe de altă parte, *programul pragmatic*. Din programul surplombant, acest cadru ar reține posibilitatea, oferită de alegerea *exteriorității*, de a pune în cauză realitatea și de a le furniza dominațiilor unelte pentru a se opune fragmentării, și asta punându-le la dispoziție un tablou al ordinii sociale și niște principii de echivalare pe care ei să și le poată însuși pentru a stabili apropieri unii de alții și a-și mări forța reunindu-se în colective. Din programul pragmatic, în schimb, un astfel de cadru ar trebui să rețină, pe de o parte, atenția acordată activităților și competențelor critice ale actorilor, și, pe de altă parte, recunoașterea așteptărilor pluraliste care, în societățile capitalist-democratice contemporane, par a ocupa o poziție centrală în simțul critic al actorilor, inclusiv al celor mai dominați dintre ei.

Astfel, de pildă, genul de colective în care actorii critici par a fi dispuși, astăzi, să se reunească sunt colectivele stabilite *dintr-un anumit punct de vedere*, ceea ce nu îi împiedică, așadar, pe fiecare dintre participanți să se asocieze, *din alte puncte de vedere*, altor genuri de colective. Putem urma, aici, analizele (dezvoltate, de exemplu, de Zigmunt Bauman sau de Malcolm Bull⁵⁸) care au recunoscut în valorizarea *ambivalenței* una dintre trăsăturile caracteristice ale ansamblurilor critice care apar în societățile capitalist-democratice. Acestea intră, în felul acesta, în opoziție, și chiar în conflict, cu alte tendințe – care și ele pot fi considerate „critice” –

care urmăresc, dimpotrivă, să rabată toate dimensiunile vieții pe un punct de vedere preferențial (religios, etnic, de gen, clasă etc.) incarnat de un grup definit în mod substanțial și asociat adesea unui teritoriu, real sau virtual, tendințe care pot fi caracterizate, de aceea, drept *integriste*.

Însă efortul de a face compatibile programul surplombant și programul de inspirație pragmatică⁵⁹ nu se poate mulțumi cu un soi de colaj. El presupune prelungirea muncii propriu-zis sociologice care urmărește să analizeze, cu aceleași mijloace și într-un același cadru, operațiile sociale care dau contur realității și operațiile sociale care urmăresc să pună în cauză această realitate. Vom schița această muncă în expunerile care urmează confruntând ce fac *instituțiile* și ce face *critica*, atunci când operează, în societate.

Puterea instituțiilor

Una dintre învățămintele pe care le putem trage din examinarea diferitelor moduri în care se stabilește relația dintre sociologie și critica socială, de care ne-am ocupat în prima expunere, a constituit-o, în primul rând, necesitatea de a pune accentul pe o distincție analitică între teoriile metacritice și criticile pe care le putem numi *obișnuite*. Cele dintâi, întemeiate pe tablouri sociologice, dezvăluie și pun în cauză, din perspectiva unei exteriorități, formele de dominație dintr-o anumită ordine socială. Cele din urmă sunt efectuate din interior de către actori angajați în dispute și se inserează în secvențe de critici și de justificări, cu niveluri extrem de variabile de generalitate. Am insistat, însă, și asupra interdependenței dintre aceste două specii de critică: teoriile metacritice nu pot să ignore nemulțumirile pe care le exprimă actorii, și își stabilesc ca țintă finală adaptarea lor pentru a le conferi o formă robustă; cât

privește actorii, aceștia merg adesea să caute în teoriile metacritice resurse pentru a-și alimenta propriile motive de reproș.

În cea de-a doua expunere au fost examinate ceva mai precis două programe care sunt, ambele, confruntate cu problemele puse de relația dintre metacritici și criticile obișnuite. Cel dintâi – acela al sociologiei critice – se sprijină pe niște formațiuni de compromis între descrieri sociologice surplombante și luări de poziție normative, stabilindu-și îndeosebi ca obiect luminarea actorilor cu privire la dominația căreia ei îi sunt supuși fără să știe, și înzestrarea lor cu resurse pentru a-și dezvolta propriile posibilități critice. Cel de-al doilea – acela al sociologiei pragmatice a criticii – pornește, invers, de la capacitățile critice ale actorilor, înțelegând, în primul rând, să se folosească de mijloacele oferite de sociologie pentru a le face explicite. După care își stabilește, în al doilea rând, ca obiect să stabilească niște poziții normative – așadar, de ordin metacritic – sprijinindu-se pe modelizarea acestor critici obișnuite și a *simțului moral* sau a *simțului de dreptate* care se manifestă în ele. În pofida importantelor diferențe dintre aceste două programe sociologice, mai ales din punctul de vedere al genului de contribuție pe care fiecare îl poate aduce criticii sociale, se impune, totuși, să constatăm că ambele se articulează la *mijloacele* prin care, în chiar cursul vieții sociale, actorii obișnuiți, în special cei asupra cărora se exercită o exploatare sau o dominație, se străduiesc să dobândească un control asupra a ceea ce se întâmplă, adică să-și depășească neputința.

Expunerea de față și cea următoare vor fi consacrate identificării acestor *mijloace*, cel puțin în dimensiunile lor formale. Aș vrea să revin, cu uneltele sociologiei,

asupra felului în care poate fi interpretat faptul că există, în lumea socială, ceva ce putem numi *critică*, punând însă, oarecum, între paranteze contribuțiile cât se poate de reale pe care teoriile metacritice le aduc la desfășurarea criticii în ce are ea mai cotidian și mai obișnuit. A pune problema înseși posibilității criticii presupune a recunoaște că activitatea socială nu este și, fără îndoială, nici nu poate să fie constant critică. *Forma critică* se detașează pe un *fond* care, departe de a fi critic, poate fi caracterizat, dimpotrivă, printr-un soi de adeziune tacită la realitatea așa cum se prezintă ea în cursul activităților obișnuite sau, altfel spus, printr-un de-la-sine-înțeles (*the world taken as granted*) asupra căruia sociologia a pus cu putere accentul, mai ales, în termenii utilizați aici, sociologia de inspirație fenomenologică, așa cum se întâmplă, de pildă, în opera lui Alfred Schutz. Argumentul pe care îl voi dezvolta acum este că, pentru a da seamă de pregnanța acestui fond, trebuie să ne întoarcem la sociologia *instituțiilor*. Problema criticii mi se pare indisociabilă de aceea a instituțiilor contra căror ea se sprijină. Voi reaminti, prin urmare, acum mai principalele elemente ale sociologiei instituțiilor, privite din perspectiva unei sociologii a criticii.

În căutarea „instituțiilor”

Dacă prelungim, într-adevăr, discuția anterioară referitoare la extensia pe care se cuvine s-o acordăm teoriilor metacritice ale dominației, ne izbim de o problemă cu totul spinoasă, privitoare la ceea ce sociologia numește *instituții*. Noțiunea de instituție ocupă, în soci-

ologie – așa cum atrage atenția John Searle în lucrarea pe care a consacrat-o „construirii realității sociale” –, o poziție destul de ciudată¹. Pe de o parte, conceptul de instituție este unul dintre acele concepte de care este aproape cu neputință să facem abstracție. În majoritatea scrierilor sociologice, termenul de instituție revine, adesea întâmplător, în frază ca și cum ar fi în același timp necesar și evident. Pe de altă parte însă, conceptul de instituție face foarte rar obiectul unor tentative de definire sau măcar de specificare. Ne-am obișnuit să îl folosim ca și cum ar fi de la sine înțeles, chiar dacă cu sensuri destul de diferite în funcție de contextul în care apare². Prin urmare, noi când identificăm, cu foarte mici diferențe, instituționalul și socialul: semnul după care s-ar recunoaște „faptele sociale” ar fi că sunt „instituite”, opunându-se în felul acesta faptelor „naturale” (este, mai mult sau mai puțin, poziția lui Durkheim și, de altfel, în parte, și cea a lui Searle³); când îl asimilăm statului, în dimensiunea sa juridică (constituțională), și dispozitivelor a căror „legitimitate” se bazează, în ultimă instanță, pe stat, făcând atunci, într-un spirit hobbesian, din instituție instrumentul care permite impunerea unor limite în calea poftelor fără frâu ale ființelor umane și, în felul acesta, o stăvilire a violenței (o temă care își face din când în când simțită prezența sub frazele durkheimiene); când vorbim de instituție pentru a desemna un obiect empiric, înscris în lumea lucrurilor, așa cum este o clădire înzestrată cu un grilaj și cu un portar, sediul unei bănci sau al unui sindicat, de exemplu; când asociem instituitul cu ceea ce este durabil și necesar, în opoziție cu ceea ce este labil și contingent (ceea ce este instituțional fiind, atunci, pus în opoziție cu ceea ce este situațional, conjunctural sau contextual);

când punem în prim-plan constrângerea, recunoscând atunci tipul ideal de instituție în locuri de reclusiune forțată având un caracter total („instituția totală” de la Goffman⁴) etc.

În cele două programe sociologice pe care le-am examinat în expunerea precedentă, noțiunea de instituție ocupă un loc diferit, dar căruia îi este, atât într-un caz, cât și în celălalt, afectată o valoare mai curând negativă, ceea ce îi conferă, mai mult sau mai puțin, un rol contrastiv, de element de contrast. Paradigma sociologiei critice, ca urmare a filiațiilor ei durkheimiene și a legăturilor ei structuraliste, recunoaște existența a ceva de felul instituțiilor. Pe parcursul analizelor empirice (dacă nu explicit în expunerile teoretice) însă, se manifestă o tendință – împărtășită, de altfel, de foarte mulți autori critici francezi din anii 1960-1970 – de a descrie instituțiile preponderent din perspectiva efectelor de dominație pe care le produc. În acest cadru, noțiunea de instituție este așadar, spre deosebire de poziția durkheimiană, marcată negativ, putându-se spune că, în mare parte, sociologia critică este o *critică a instituțiilor*. Tocmai, de altfel, conjuncția dintre, pe de o parte, recunoașterea, în spiritul lui Durkheim, a omniprezenței instituțiilor și a rolului central jucat de acestea în desfășurarea vieții sociale și, pe de altă parte, faptul de a vedea în ele – spre deosebire de Durkheim – niște instrumente de dominație este cea care contribuie la extinderea nedefinită a diagnosticului de dominație: tocmai pentru că există peste tot instituții există peste tot dominație.

În paradigma pragmatică, în special în forma care i-a fost dată în Franța în ultimii douăzeci de ani, instituția și ordinea faptelor instituite sunt fie ignorate, fie, ca în cazul sociologiei critice, marcate mai curând ne-

gativ. Într-adevăr, actualele curente desemnate adesea prin termenul de *sociologie pragmatică* s-au dezvoltat în Franța, cel puțin parțial, ca reacție la sociologia de inspirație structuralistă a anilor 1960-1970, marcând, adică, în egală măsură o distanță și față de interpretările structuraliste ale lui Durkheim (care își exprimase el însuși opoziția față de pragmatism). Tendința de a ignora instituțiile este cu deosebire clară atunci când descrierile afirmându-și apartenența la programul pragmatist introduc niște judecăți care, cel mai adesea în mod implicit, tind să ierarhizeze obiectele descrise. Întâietatea acordată pragmatismului asupra structuralismului capătă, atunci, aspectul unei cvasi-morale (invocând deseori autoritatea celui de-al doilea Wittgenstein)⁵. Ea opune, de o parte, structuralismul *rău*, macro, holist, totalizant (și chiar totalitar), viciat de „juridism”, ignorând umanitatea ființelor umane și modalităților angajării lor în acțiune, și, de cealaltă parte, pragmatismul *bun*, respectuos față de persoane și față de situațiile în care acestea interacționează, „aici și acum”, punându-și capacitățile de invenție, de experimentare și de interpretare în slujba căutării unui „mod de conviețuire”. Această opoziție se desfășoară mai ales cu privire la problema sensului enunțurilor, care, din punctul de vedere al celei de-a doua dintre aceste opțiuni, este întotdeauna contextual, local, situat, improvizat, niciodată independent de actul enunțării, ceea ce conduce la o punere la îndoială a uneltelor semantice cu care se dotează instituțiile (în rândul cărora uneltele juridice ocupă un loc eminent).

În această optică, referirea, puțin frecventă de altfel, la ceea ce ar ține de domeniul instituționalului servește prin urmare, cel mai adesea, la a atrage atenția

asupra unor constrângeri care li se impun actorilor din exterior, blocându-le capacitățile de a interpreta, de a negocia, de a îndrepta situațiile amenințate cu discreditarea sau de a-și folosi simțul comun pentru a găsi soluții locale la probleme noi. Din perspectiva acestor poziții teoretice marcate de un pragmatism radical, sociologiile care invocă semantici mai mult sau mai puțin stabilizate și care sunt preocupate să descrie dispoziitive, mai cu seamă instituționale, cu ajutorul cărora niște entități și-ar putea menține identitatea deplasându-se între niște situații (indiferent dacă e vorba de actori între conjuncturi evenimentțiale ori de enunțuri între contexte de enunțare), se expun mai multor tipuri de acuzații. Cele mai frecvente sunt, fără îndoială, acuzația de substanțialism simplist însoțită, pe post de corolar, de acuzația de idealism și de „platonism”. Li se reproșează acestor sociologii că ignoră jocul subtil pe care uzul îl instaurează între obiectele și desemnările lor – adică însăși logica limbajului. Ele ar sări direct de la „substantiv” la „substanță” sau ar trata enunțurile fără a se preocupa de enunțare, căzând astfel în greșeala de a crede că permanența cuvintelor utilizate în diferite contexte ar avea drept corolar o identitate a lucrurilor desemnate. Și, în perfectă continuitate logică cu aceste critici, aceste sociologii sunt acuzate de credință naivă în existența unor entități eterne (precum „statul”, „clasele sociale”, „familia” etc.) care, asemenea unor esențe, s-ar afla într-o poziție de surplomb față de obiectele pe care le colectează observarea empirică a unor situații concrete.

Iluzia unui „simț comun”

În opinia mea, principalul cusur al acestei poziții integral pragmatiste, mai cu seamă atunci când, părăsind terenul descrierii unor segmente de interacțiuni, s-a angajat într-o perspectivă cvasi-normativă, este că nu a mers până la capătul atât de promițătorului drum pe care ea însăși îl deschisese. Într-adevăr, principala contribuție a punctului de vedere pragmatist la sociologie a fost aceea de a pune accentul pe *incertitudinea* care amenință organizările sociale și, în felul acesta, pe fragilitatea realității. El se oprește, însă, în drum în momentul când arată o prea încredere în capacitățile de care dispun actorii de a resorbi această incertitudine. În anumite curente derivate, mai mult sau mai puțin, din acest pragmatism (așa cum se întâmplă, uneori, la Goffman sau în lucrările ținând de etnometodologie), această poziție conduce la a-i investi pe actori cu un fel de voință tacită de a coopera pentru ca un lucru sau altul să stea în picioare. Procedăm ca și cum persoanele din societate ar fi animate obligatoriu de dorința de a apăra organizările sociale (locale), de a menține legăturile în starea în care se află, de a restabili adeziunea la realitate, făcând, astfel, din oroarea de vid social principalul impuls al lui *homo sociologicus*. Această supraestimare a capacităților de care dispun actorii de a, indisociabil, fabrica sens, sau de a-l repara, și de a crea legături, sau de a le restabili, se datorează, poate, cel puțin în parte, importanței excesive acordate unui *simț comun* care ar fi, într-un anumit sens, depozitat în interioritatea fiecăruia dintre actori, luați individual.

Referirea la ceva precum un simț comun apare, în

diferite formulări trimitând la justificări teoretice diferite, în foarte multe lucrări ținând de sociologie și de antropologia socială, care se bazează pe existența unui „ansamblu de evidențe împărtășite” care servesc drept fundament pentru acorduri. Una dintre ambiguitățile noțiunii de simț comun ține de capacitatea ei de a înclina când spre datele senzoriale, când spre „dispozițiile” și „exigențele formale” ale „subiectului rațional”, când spre categoriile sedimentate în limbajul obișnuit, când, în sfârșit, spre *a priori*-urile solidare ale apartenenței la o aceeași tradiție, indiferent dacă înțelegem acest termen în sensul de opere moștenite ale trecutului a căror autoritate este invocată de cei care își revendică apartenența la o anumită civilizație valorizată ca atare sau în sensul, mai puțin etnocentric, al antropologiei culturale⁶. În toate aceste cazuri, acordul este tratat ca și cum ar apărea de la sine din interacțiune, fie pentru că participanții împărtășesc o aceeași experiență a simțurilor, fie pentru că fac un același recurs la rațiune, fie, de asemenea, pentru că sunt cufundați într-un același univers lingvistic, fie, în sfârșit, deoarece capacitățile lor imaginative sunt structurate de aceleași resurse. Indiferent, însă, de optica avută în vedere, posibilitatea unei *incertitudini radicale* și a *îngrijorării* pe care ea o provoacă este, după părerea noastră, mult prea rapid resorbită. În general, incertitudinea radicală cu privire la *ce este ceea ce este* ocupă, în științele sociale, o poziție mai degrabă ambiguă. Pe de o parte, se poate spune că ea se află la temelia întrebărilor cărora aceste discipline își propun să le dea un răspuns. Dar, pe de altă parte, se poate, de asemenea, sublinia faptul că ea a fost mai mult sau mai puțin neglijată, întâietatea fiind acordată explicațiilor care se bazează pe aparența fenomenală a unui acord, care este

privit ca un fel de necesitate. Aceste explicații iau diferite forme în diferite curente – pe care ne-ar lua prea mult timp să le examinăm aici în detaliu –, indiferent că invocă, de exemplu, socializarea prin intermediul experienței în timpul primei educații (așa cum se întâmplă în cazul antropologiei culturaliste⁷), raționalitatea comună (ca în modelele microeconomice, indiferent dacă își oferă sau nu o bază biologică)⁸, procesele de autoemergență pe bază de interacțiuni repetate (ca în anumite versiuni ale convenționalismului)⁹, convergența punctelor de vedere prin intermediul relației intersubiective (ca în sociologiile de inspirație fenomenologică)¹⁰ sau, în sfârșit, că pun pe primul plan comunicarea și discuția, tratate simultan ca niște realități empirice și ca niște exigențe etice¹¹.

Fără a intra într-o discutare a diferitelor variante ale ideii de simț comun – ceea ce ne-ar împinge cu adevărat prea departe! –, aş vrea să sugerez că ea a constituit un obstacol în calea sociologiei operațiilor critice. Ea a condus, într-adevăr, la a se acorda întâietate descrierilor (și explicațiilor) care se sprijină pe aparența fenomenală a unui acord, minimalizând incertitudinea și „îngrijorarea” (expresie a lui Laurent Thévenot), care, în mod tacit, străbat neîncetat viața socială, devenind patente în situațiile de dispută în care se desfășoară critica. S-a putut chiar susține – așa cum a făcut Laurent Jaffro – că invocarea unui simț comun are adesea un caracter „reactiv”, mai ales în materie de morală, pentru a contracara niște concepții teoretice care, trecând prin scepticism ori relativism, deschideau calea criticii (așa cum s-a întâmplat, de exemplu, în cazul „realismului moral” al lui Shaftsbury, dezvoltat împotriva scepticismului radicalizant al propozițiilor carteziene, sau chiar,

două sute de ani mai târziu, în cel al pozițiilor adoptate de George E. Moore pentru a bara calea unor teorii de inspirație hegeliană¹²). Apelul la realism moral, la *survenance* și la *common sense*, conduce la a se pune accent pe acele lucruri asupra cărora *toată lumea ar ajunge la un acord*. La același rezultat, până la urmă, ajung și versiunile culturaliste ale aceleiași paradigme atunci când înțeleg să arate felul în care, chiar dacă, de data aceasta, nu în mod universal, ci în interiorul unui anumit grup ai cărui membri împărtășesc aceeași *cultură*, totul concură la crearea unor situații de acord, implicit sau de fapt. Acest demers însă, chiar dacă are, într-adevăr, efectul de a da seamă de procesele care reduc incertitudinea, tinde, totuși, să minimalizeze importanța dezacordului, a disputei și, odată cu ea, a incertitudinii care amenință neîncetat desfășurarea vieții sociale.

De altfel, tocmai pentru a scăpa de acest absolutism al acordului, tratat ca un fenomen „primitiv”, am căutat, în *Despre justificare*, să construim un cadru pluralist care să ne permită să dăm seamă în același timp de acord și de dispută, de consimțire și de critică și, mai ales, de trecerile foarte rapide care se pot observa de la una la cealaltă. În această lucrare, punctul de vedere pluralist – moștenit de la Nietzsche și de la Weber, dar poate și mai mult, în acest caz, de la Vico – este cu atât mai ferm afirmat cu cât pluralismul *intern* modelului propus al simțului nedreptății este prelungit printr-un pluralism *extern*. Într-adevăr, acțiunea orientată spre dreptate este prezentată, acolo, în sensul în care ține de un *regim al acțiunii* făcând parte dintr-o pluralitate de alte regimuri – poziție pe care am schițat-o, în ceea ce privește iubirea, în *L'amour et la justice comme compétences*¹³, și care a fost apoi dezvoltată pe larg de Laurent

Thévenot¹⁴. Și totuși, suntem nevoiți să admitem, cu un recul de două decenii, că aceste poziții pluraliste nu au fost exprimate cu suficientă forță (și, poate, insuficient clarificate la nivel conceptual) pentru a face cu neputință ca un cadru precum cel prezentat în *Despre justificare* să permită niște reapproprieri tinzând să-l utilizeze ca și cum el ar îngădui operarea unei închideri a realității, făcând-o, în felul acesta, într-o anumită măsură, calculabilă.

În continuarea acestei expunerii, voi pune între paranteze evidența unui simț comun, pentru a pune întrebarea cu privire la consistența lumii sociale din perspectiva unei *poziții originare*, în care domnește o *incertitudine radicală* (ceea ce constituie o experiență de gândire la fel ca starea de natură din ipoteza contractualistă care, de altfel, în *Leviatan*, conține o apropiere între „ceea ce s-a pierdut odată cu turnul Babel” și amenințarea unei ostilități generale¹⁵). Această incertitudine este de ordin în același timp semantic și deontic. Ea privește *ce este ceea ce este* și, indisociabil, *ceea ce contează*, *ceea ce are valoare*, *ceea ce se cuvine să respectăm* și *să privim cu mare atenție*. Ea este patentă atunci când actorii, antrenați în *dispută*, se eliberează de angajamentele practice care mențineau un curs al acțiunii mai mult sau mai puțin comun, coordonat în jurul unor repere, despre a căror proveniență chiar trebuie, de altfel, se ne punem întrebări. Intenția noastră este, prin urmare, aceea de a lua în serios această *îngrijorare* constantă cu privire la *ceea ce este* și la *ceea ce are valoare*, *îngrijorare* care, latentă în situațiile în care, după toate aparențele, domnește ordinea, se manifestă viguros în momentele de dispută, și asta fără a recurge nici la ipoteza unei „intenționalități colective” tratată ca un „fenomen

primitiv" (căruia John Searle, de exemplu, îi atribuie un temei biologic), nici la exigențele de nesusținut ale individualismului metodologic. Sperăm să surprindem în felul acesta relația – care nu are nimic dialectic, în sensul că nu conduce spre o sinteză – dintre ordine și critică. Considerăm, într-adevăr, că, pe de o parte, nicio critică nu capătă sens decât prin raportare la ordinea pe care o pune în criză, dar și că, pe de altă parte, dispozitivele care asigură ceva precum menținerea unei ordini nu capătă sens decât dacă vedem că ele se sprijină pe amenințarea constantă, chiar dacă inegală în funcție de epoci și de societăți, pe care o reprezintă posibilitatea criticii.

Problema incertitudinii: realitate și lume

Problema relației dintre, pe de o parte, ceea ce stă în picioare și, pe de altă parte, ceea ce este lovit de incertitudine, deschizând astfel calea criticii, nu poate fi desfășurată în întregime dacă ne situăm pe un singur plan, acela al *realității*. Într-adevăr, într-un spațiu de coordonate cu două dimensiuni, realitatea tinde să se confunde cu ceea ce pare a sta în picioare oarecum prin propria forță, adică cu ordinea, nimic, atunci, nepermițându-ne să înțelegem punerea în cauză a acestei ordini, cel puțin în formele ei cele mai radicale. Tocmai, de altfel, această intuiție a constituit suportul sociologiilor – care promiteau un mare succes – care au pus accentul pe *construirea socială a realității*¹⁶. A vorbi, însă, de realitate în acești termeni înseamnă a-i relativiza importanța și, astfel, a sugera că ea se detașează pe un fond în care nu poate fi resorbită¹⁷. Vom numi acest fond lu-

mea, considerată ca fiind – pentru a relua formularea lui Wittgenstein – „tot ce se întâmplă”. Putem, pentru a face palpabilă această distincție dintre *realitate* și *lume*¹⁸, să facem o analogie cu felul în care Franck Knight deosebește riscul de incertitudine¹⁹. Riscul, în măsura în care este probabilizabil, constituie tocmai unul dintre instrumentele de construire a realității inventate în secolul al XVIII-lea, fiind solidar, așa cum a demonstrat Michel Foucault²⁰, cu modul de guvernare liberal aflat, atunci, în curs de instaurare. Nu orice eveniment poate fi, însă, controlat prin logica riscului, astfel încât rămâne o parte necunoscută de incertitudine pe care Knight o numește „radicală”. La fel, dacă noi putem proiecta să cunoaștem și să reprezentăm realitatea, planul de a descrie lumea, în schimb, în ceea ce ar fi totalitatea ei, nu este la îndemâna nimănui. Totuși, ceva din lume se manifestă, tocmai, ori de câte ori niște evenimente ori niște experiențe, a căror posibilitate – sau, în limbajul guvernării moderne, „probabilitate” – nu fusese inserată în desenul realității, își manifestă prezența în vorbire și/sau acced la registrul acțiunii, individuale sau colective.

Să mai adăugăm și că realitatea este cel mai adesea orientată spre permanență (sau, dacă preferăm, spre menținerea ordinii), în sensul că elementele aflate în administrarea ei sunt susținute prin *probe* (pe care le putem numi, tocmai, „ale realității”) și prin *calificări* mai mult sau mai puțin instituite care, prin intermediul unor efecte de buclă, tind să o producă și să o reproducă. Această permanență este însă greu de asigurat. Puterea pe care lumea o exercită asupra realității ține, tocmai, de faptul că lumea este obiectul unor schimbări neîncetate, care sunt departe de a fi doar de ordin „social”, ceea ce face ca ea să nu se lase mai bine imaginată decât prin lo-

gica *metamorfozei* – ceea ce poezia lui Ovidiu, de pildă, ne ajută să înțelegem populând-o cu zeități. Lumea nu are, totuși, nimic dintr-o transcendență. Spre deosebire de realitate, care face adesea obiectul unor tablouri și tabele (mai cu seamă statistice) care pretind a fi deținătoarele unei autorități de surplomb, ea este imanența însăși: acel ceva în care fiecare dintre noi se află prins în măsura în care este cufundat în *fluxul vieții*, fără însă a face neapărat să acceadă până la registrul vorbirii, și cu atât mai puțin la acela al acțiunii deliberate, experiențele care își au rădăcinile în acest flux.

Distincția pe care tocmai am operat-o între realitate și lume, departe de a avea un caracter metafizic, poate fi pusă imediat în relație cu niște cercetări empirice. Ea este subiacentă, de exemplu, cercetării pe care am făcut-o asupra procreării și avortului (*La condition fœtale*) – de al cărei rezumat vă voi scuti. Analiza permite, pe de o parte, identificarea unor *contradicții* imanente (având, în acel caz, un caracter antropologic) între diferite componente ale actului constând în a zămisli ființe umane, adică de a face să intre în lume nou-veniți. Aceste contradicții nu se manifestă, evident, decât dacă aceste componente sunt apropiate printr-o anticipare reflexivă (care le revine în principal mamelor), susceptibilă să le pună în tensiune în câmpul realității. Dar lucrurile cu greu pot sta altfel, în măsura în care aceste ființe, dacă vin pe lume, au și vocația de a se trezi aruncate într-o socialitate. Aceste contradicții amenință prin urmare întotdeauna procrearea cu eșecul – cel puțin într-un plan simbolic. Pe de altă parte, cercetarea documentară și munca de teren permit identificarea *aranjamentelor* care încadrează procrearea în anumite condiții istorice. Aceste aranjamente sunt structurate de reguli explicite

și de norme implicite, chiar tăgăduite, care pot fi descrise sub forma unor *gramatici* (o noțiune de care sociologia pragmatică se folosește intens). Ele nu permit depășirea contradicțiilor pe care le iau în administrare – ceea ce este imposibil –, însă ajută la ocolirea și la estomparea lor astfel încât să le facă tolerabile. Aceste gramatici joacă, prin urmare, un rol relativ comparabil cu acela pe care Lévi-Strauss îl atribuie mitului²¹. Totuși, aceste aranjamente, care constituie și organizează *realitatea*, sunt fragile, deoarece critica poate oricând să se ducă să extragă din *lume* niște evenimente care să le contrazică logica și care să procure niște ingrediente pentru a li se dezvălui caracterul „arbitrar” sau „ipocrit”, sau pentru a fi „deconstruite”, deschizând calea spre formarea unor aranjamente de un nou tip. Aceste procese similare din punct de vedere formal pot urma căi diferite, mai cu seamă atunci când contradicțiile vizate au un caracter mai pronunțat istoric. Este suficient, pentru moment, să subliniem că, în ceea ce privește critica, aceasta, chiar dacă nu duce lipsă de obiecte susceptibile de a fi denunțate și puse în cauză în cadrul realității înseși, își atinge, totuși, cele mai radicale expresii făcând loc unor evenimente sau experiențe care sunt extrase din lume.

Există și un al doilea argument care ne incită să conferim criticii și disputelor în care ea se manifestă un relief aparte. Acest argument privește dificultatea de a concepe și de a realiza un *acord* între niște ființe umane cufundate, toate, chiar dacă fiecare altfel, în fluxul vieții. Dat fiind că voi reveni asupra ei imediat, voi asocia această dificultate simplului fapt că ființe umane *au un corp*. Având un corp, fiecare individ este obligatoriu situat. În primul rând, așa cum ne învață fenomenolo-

gia percepției, pentru că este plasat într-un moment al timpului și situat într-un punct al spațiului, din perspectiva cărora vede evenimentele. Dar și, așa cum ne învață sociologia și economia, pentru că ocupă o poziție socială și are niște interese. În sfârșit, dacă dăm crezare psihanalizei, pentru că are dorințe, pulsuni, gusturi, repulsii, o experiență a propriului corp etc. Rezultă că niciun individ nu poate avea asupra lumii decât un *punct de vedere*. Nimic, *a priori*, nu ne permite să concepem aceste puncte de vedere ca fiind împărtășite sau susceptibile de a converge fără dificultate. Niciun individ (voi reveni în detaliu imediat) nu este în măsură să le spună celorlalți, tuturor celorlalți, *ce este ceea ce este*, și chiar și atunci când ar avea puterea s-o facă nu ar avea autoritatea necesară s-o facă. Astfel, în poziția pe care o putem numi originară, niciun participant nu dispune de resursele necesare pentru a resorbi incertitudinea și pentru a risipi îngrijorarea pe care o provoacă aceasta. Prelungind acest argument, putem considera că diferite persoane, figurând în ceea ce putem considera ca fiind un același *context* – dacă îl definim doar prin coordonate spațiale și temporale –, nu se află, cu toate acestea, și în aceeași *situație*, deoarece interpretează diferit ceea ce se întâmplă și se folosesc diferit de resursele existente.

Din toate aceste motive, perspectivele în stil pragmatist, chiar dacă evidențiază caracteristicile unui anumit registru al acțiunii (acela pe care îl voi numi *practic*), nu ni se pare că țin îndeajuns seama de amenințarea constantă pe care critica, preluând incertitudinea mundană, o face să planeze asupra dispozitivelor de menținere a ordinii. Iată de ce ni se pare că acest gen de abordare este, de unul singur, insuficient pentru a identifica procedeele prin care ceva de felul unei

realități reușește să se mențină, în pofida extraordinarei dificultăți pe care o prezintă sarcina constând în a se pune, mai mult sau mai puțin, de acord cu privire la ceea ce este și a face să dureze în timp niște ființe supuse schimbării. Acest lucru este valabil în special pentru entitățile lipsite de existență corporală stabilă, asupra cărora este, așadar, imposibil să stabilim un acord de sens desemnându-le în același timp printr-un termen și printr-un gest al mâinii. Putem de aceea, cu perfectă îndreptățire, să calificăm aceste entități – așa cum face, de exemplu, Frédéric Nef – drept *ființe inexistente*²². Totuși, sociologia cu greu poate să le ignore, în măsura în care principalele sale obiecte țin tocmai de această clasă de entități, indiferent că e vorba de societăți, de colective, de grupuri, de clase sociale, de genuri, de clase de vârstă sau, de asemenea, de națiuni, patrii, biserici, popoare, etnii, partide politice etc. Existența acestor entități este problematică nu numai – așa cum anevoie a subliniat individualismul metodologic – pentru că desemnează niște ansambluri din care singurele care ar exista cu adevărat ar fi elementele care le compun – niște ființe umane în carne și oase. Ci și, sau poate mai ales pentru că acestea din urmă sunt ele însele dintre cele mai instabile: un ansamblu disparat compus, pe de o parte, din ființe muritoare sortite să dispară și, pe de altă parte, niște nou-sosiți veniți nu se știe de unde, pentru a nu mai vorbi despre morți care, în multe societăți, poate chiar în toate, joacă unul dintre cele mai active roluri în desfășurarea vieții sociale (idee dragă lui Auguste Comte, așa cum a subliniat Bruno Karsenti în cartea pe care i-a consacrat-o)²³. Cert este că, acordând credit acestor entități, sociologia nu face decât să urmeze ceea ce fac actorii înșiși, incapabili, fără intermedierea referirii la

aceste ființe inexistente, să-și creeze o reprezentare a realității în care sunt cufundați și, mai ales, să încerce să stabilească legături durabile între ei (o întreprindere care le este atât de dificilă încât aproape întotdeauna este sortită eșecului).

Pornind de la observațiile de mai sus, se pot schița două strategii pentru a surprinde rolul pe care îl joacă incertitudinea în desfășurarea vieții sociale. O primă strategie constă în a lua ca obiect *critica* și disputele în cursul cărora actorii își opun punctele de vedere divergente, atunci când nu cedează violenței, fie și doar verbale. Astfel de situații sunt momente în care incertitudinea se arată în cele mai nemijlocite manifestări ale ei, deoarece fiecare dintre protagoniști prezintă nu numai o interpretare diferită a ceea ce s-a întâmplat „cu adevărat”, ci și fapte diferite pentru a-și susține pretenția de adevăr. Mai putem însă, adoptând o a doua strategie, indirectă de data aceasta, să încercăm să surprindem incertitudinea oarecum *a contrario*, luând ca obiect mijloacele considerabile la care se pare că este nevoie să se recurgă pentru a o resorbi, sau măcar pentru a diminua îngrijorarea pe care ea o trezește, și pentru a face ca un lucru sau altul să stea oricât de puțin în picioare, adică pentru ca să existe *realitate*. Or, această a doua cale trece prin analizarea funcției instituționale. Însă atât într-un caz, cât și în celălalt, poziția adoptată este aceeași. Ea constă în a renunța la ideea unui acord implicit, care ar fi într-o anumită măsură immanent funcționării vieții sociale, pentru a pune *disputa* și, odată cu ea, divergența dintre punctele de vedere, dintre interpretări și dintre utilizări în centrul legăturilor sociale, astfel încât din această poziție să putem reveni asupra problemei acor-

dului, pentru a-i chestiona caracterul problematic, fragil și poate chiar excepțional.

Structura cadrului prezentat aici

Încercarea de a re-centra critica și acordul în jurul problemei incertitudinii se sprijină pe două mari opoziții. Cea dintâi distinge între momente *practice* – de care abordările *pragmatice*, care pun accentul pe *modurile de utilizare* în anumite *contexte*, s-au arătat deosebit de interesate – și momente de *reflexivitate* care necesită, din partea actorilor, punerea în aplicare a unor proceduri pe care le vom caracteriza drept *metapragmatice*. Să spunem neîntârziat că, în momentele practice, persoanele contribuie activ la a îndepărta incertitudinea care planează ignorând diferențele de interpretare cu privire la ce se întâmplă și, mai ales, închizând ochii la abaterile de conduită care ar putea să introducă factori de incertitudine.

Cea de-a doua opoziție privește exclusiv registrul acțiunii pe care tocmai am numit-o metapragmatică. Această opoziție distinge, în interiorul acestui al doilea registru, două modalități diferite de intervenții metapragmatice care se insinuează în forme diferite.

Cele dintâi sunt niște forme care permit să se stabilească, prin operarea unei selecții în fluxul neîntrerupt a ceea ce se întâmplă, *ceea ce este*, și să-l mențină ca fiind în ciuda trecerii timpului. Voi vorbi, în cazul lor, de dispozitive de *confirmare* deoarece, așa cum voi încerca să arăt, miza lor este să îndepărteze incertitudinea confirmând că ceea ce este *Este* în sensul de *Este cu adevă-*

rat, oarecum „în absolut”. Consider că aceste dispozitive susțin, chiar dacă potrivit unor modalități diferite, atât asumptiile pe care le putem numi *oficiale*, cât și pe cele care sunt conținute în expresiile a ceea ce numim *simțul comun*, conceput ca un acord minimal cu privire la ceea ce este, susceptibil de a fi la rândul său angajat în modalitățile practice ale acțiunii.

Cele din a doua categorie sunt niște forme asociate unor dispozitive care se sprijină pe factorii de incertitudine pentru a face să apară o incertitudine contestând realitatea a ceea ce apare ca fiind, fie în expresii oficiale, fie în manifestări ale simțului comun. Vom vorbi, în cazul lor, de forme *critice*.

Aceste două genuri de forme și dispozitivele căroră le sunt asociate sunt tratate, în general, ca implicând niște poziții antagonice. Din fiecare dintre aceste poziții, puncte de vedere incompatibile sunt adoptate asupra lumii și construcții sociologice greu de conciliat sunt dezvoltate (să spunem, pentru a proceda rapid, de inspirație mai curând pragmatistă, într-un caz, și instituționalistă, în celălalt)²⁴. Voi încerca, totuși, să le simetrizez, să studiez relațiile dintre ele și să le integrez într-un același cadru. În acest cadru, confirmarea și critica nu capătă sens decât dacă sunt privite în relația lor *dialogică*. Astfel, principala orientare a confirmării este aceea de a preîntâmpina critica. Cât despre critică, aceasta și-ar pierde orice punct de aplicare și ar cădea – așa cum vom vedea mai bine ceva mai departe – într-un fel de nihilism dacă nu s-ar sprijini pe ceea ce se întâmplă în lume pentru a contesta aserțiunile confirmate pe care se întemeiază realitatea.

Momentele practice

Pentru a caracteriza rapid modalitățile acțiunii practice și momentele în care aceste forme de acțiune sunt preponderente, mă voi sprijini pe una dintre primele cărți ale lui Pierre Bourdieu, *Schiță a unei teorii a practicii*²⁵, dar și pe anumite abordări și anumite rezultate ale sociologiei pragmatice.

Acțiunile în comun ținând de acest prim registru reunesc persoane în îndeplinirea unei sarcini. Una dintre caracteristicile lor importante este aceea că persoanele angajate în desfășurarea unei acțiuni acționează ca și cum ar ști, mai mult sau mai puțin, despre ce este vorba – ce anume sunt pe cale să facă – și/sau ca și cum ceilalți, sau unii dintre aceștia, în care se poate avea încredere, ar ști (și asta chiar dacă definiția sarcinii îndeplinite în comun este mai curând vagă). Și, de asemenea, ca și cum toți ar putea, mai mult sau mai puțin, cu mai mult sau mai puțin succes, să converge, să coopereze, să se coordoneze pentru îndeplinirea sarcinii în desfășurare. Este ceea ce poate fi interpretat (din exterior, evident, pentru că din interior problema nici măcar nu se pune) ca un acord tacit pentru a nu lăsa să apară vreo îngrijorare cu privire la ce se întâmplă și a nu ne înkurca existența cu problema acordului – acord tacit care a fost interpretat adesea în literatura sociologică, mai ales în curente de inspirație fenomenologică, ca o convergență pentru a considera ceea ce se întâmplă ca și cum ar fi ceva *de la sine înțeles*. În acest prim registru, acțiunea în comun este așadar orientată prioritar spre ceva care „trebuie făcut”, spre o sarcină de îndeplinit, principala grijă fiind aceea de „a scăpa”. Ceea ce nu

înseamnă neapărat a îndeplini un „obiectiv” predefinit în mod univoc, și cu atât mai puțin a urma un plan²⁶, ci doar a viza încheierea unei secvențe de acțiuni, cel mai adesea pur și simplu pentru a putea trece la altceva. Acțiunea este așadar orientată *spre viitor* cu, de altfel, deseori un sentiment mai mult sau mai puțin accentuat al urgenței.

Chiar dacă nu există un plan sau niște proceduri predefinite, nu înseamnă că acțiunea este lipsită de constrângeri. Ea se poate orienta raportându-se la anumite puncte *proeminente* sau la anumite repere²⁷, exterioare și interioare, inegal marcate în funcție de situație. Aceste repere funizează niște prize de contact pentru a putea coordona, mai mult sau mai puțin, acțiunile și a le orienta spre ceva de făcut împreună, „ceva” a cărui interpretare poate fi, de altfel, destul de variabilă la diferitele persoane angajate fără ca asta să le perturbe relațiile, cel puțin atâta timp cât nimeni nu bagă de seamă. Reperele exterioare sunt dispozitive, obiecte, materiale sau simbolice. Reperele interioare sunt habitudini sau dispoziții, adică dispozitive întipărite în corp (la Bourdieu, *habitusuri*). Dar poate fi vorba și de stări de spirit mai mult sau mai puțin stabile, care pot prilejui calificări și chiar, în situații publice, să se poată prelungi în justificări. Poate fi, în sfârșit, vorba de configurații atemporale ținând de viața psihică (de ordinul a ceea ce poate fi desemnat prin termenul de „inconștient”). Dispunându-se prin raportare la aceste repere, actorii învață, treptat, să facă sau să refacă gesturile necesare. Se formează, în felul acesta, habitudini. Rezultă că putem descrie mișcările actorilor în registrul practic renunțând la conceptul de *regulă* – în sensul de instrucțiuni explicite având un caracter în același timp tehnic și deontic –, chiar dacă

observația, dintr-un punct de vedere exterior, ne permite să decelăm *regularități*²⁸. Altfel spus, acțiunea, într-un registru practic, este întotdeauna *situată*, așa cum subliniază sociologia *pragmatistă*, care constituie un instrument deosebit de bine adaptat pentru explorarea acestui gen de situații.

În aceste momente practice domnește, în general, o anumită *toleranță* – mai mare sau mai mică, în funcție de caz – față de abaterile de conduită ale unora sau ale altora în interiorul unui cadru general destul de vag, ca și cum cerința de a face împreună ceva ce niciunul dintre participanți nu ar putea face singur ar juca un rol pacificator. A vorbi de toleranță vrea să însemne, în mare, că, atât cât este posibil, închidem ochii asupra diversității utilizărilor, asupra abaterilor dintre diferitele moduri de a proceda. Aceste abateri pot să fie văzute, cunoscute fără a fi neapărat semnalate („*seen but not noticed*”, cum spune Goffman). Ne purtăm ca și cum nu ar fi pertinente. Toleranța care domnește în acest gen de situații trebuie pusă în legătură cu problema *sanciunii*. A vorbi de toleranță vrea să însemne că actorii evită să se pună în situația de a fi nevoiți să execute – sau să îi ceară unui terț să execute – o sancțiune, cel puțin în mod explicit, deoarece pot exista sancțiuni tacite și difuze, cum ar fi faptul de „a arunca o privire chiorâșă”, de „a face mutre” sau de a face o treabă „în silă”.

Diferența dintre sancțiunea explicită și sancțiunea tacită este ușor de stabilit. În cazul unei sancțiuni explicite, cel care o promulgă trebuie să își asume public responsabilitatea unei judecăți și a unei cereri de sancționare. El se pune, astfel, el însuși în poziția de a fi judecat de ceilalți, care pot considera, de exemplu, că sancțiunea solicitată este neîntemeiată sau exagerată.

În cazul unei sancțiuni tacite, dimpotrivă, celui care îi face obiectul îi revine, eventual, sarcina de a se indigna public în legătură cu ea. El trebuie, atunci, să dea o formă explicită unui lucru care e implicit, cu riscul de a-l vedea pe cel pe care-l acuză, și pe observatorii prezenți, contestând caracterul real al sancțiunii evocate și considerând că cel care se plânge este victima unui soi de „delir de persecuție”. Toleranța și indisponibilitatea sancționării se pot datora, pur și simplu, faptului că niciuna dintre persoanele prezente nu vrea să își asume riscul de a sancționa, deseori pur și simplu pentru că nimeni nu are autoritatea suficientă de a o face. În general însă, toleranța și faptul de a îndepărta sancțiunea își au motivația tacită în preocuparea comună de a împiedica sau de a întârzia disputa care nu ar putea să nu izbucnească dacă abaterile de conduită ar fi semnalate. (Este motivul pentru care toleranța practică, dacă o privim dintr-un punct de vedere etic care îi este cu totul străin, poate fi lăudată ca înțelepciune – dat fiind că permite ca activitatea să-și urmeze cursul cu minimum de complicații – sau, invers, să fie denunțată ca „ipocrizie”).

Toleranța, care este, așadar, una dintre trăsăturile marcante ale acestui registru, are legătură cu un nivel scăzut de reflexivitate. Reparații (cum spune Goffman) și ajustări intervin în permanență, dar au un caracter local²⁹. Absența unor poziții de surplomb, slaba utilizare a unor dispozitive de memorare exterioare propriului corp, a unor unelte categoriale care să ne permită să facem echivalențe și să dăm o formă explicită aproprierilor tacite și, în general, a unor instrumente de calcul fac dificilă transformarea nemulțumirilor și a sentimentelor de disconfort în revendicări explicite. Dar mai ales, așa cum foarte bine a subliniat Jack Goody – în

cercetările lui de antropologie a scrisului³⁰ –, fără ajutorul unor unelte grafice de totalizare, mai ales liste, diagrame și tabele, este foarte greu să transformi niște diferențe, niște divergențe și niște abateri care apar în diferite momente în cursul unei acțiuni, eșalonându-se în durată, în niște tensiuni patente sau în niște *contradicții* notorii (sau este posibil, dar doar recurgând la niște „arte ale memoriei” anume inventate). Menținerii acestei reflexivități limitate – pentru a vorbi asemenea economiștilor – i se poate, de altfel, da o interpretare funcțională punându-se accentul pe faptul că, până la un anumit grad de dispersie a practicilor cel puțin, un nivel sub-optimal de coordonare facilitează continuarea unei acțiuni în comun care ar fi amenințată de transformarea diferențelor în modul de a face în divergențe cu privire la modul în care ele *trebuie* făcute, provocate prin niște eforturi explicite pentru a crește nivelul de coordonare dintre participanți.

Unul dintre avantajele unui regim practic este, astfel, acela că le permite participanților să nu adate prea mult, nu numai asupra *contradicțiilor dintre ei*, ci și asupra contradicțiilor dintre realitate și lume. Poate fi menținută, în felul acesta, aparența unui acord care ar risca să se evapore dacă aceste contradicții ar fi obiectivate și ar deveni explicite. Acest nivel scăzut de reflexivitate, care este o condiție a toleranței și a indisponibilității sancțiunilor, ne permite să menținem un nivel minim de coordonare fără ca, în felul acesta, să riscăm provocarea unei dispute sau să solicităm niște intervenții autoritare sprijinindu-se pe o putere, așa cum s-ar întâmpla dacă cele mai mărunte abateri în modul de utilizare sau de interpretare ar fi imediat reperate, prin intermediul unui dispozitiv de surplomb. Rezultă o autolimitare a

disputelor, cel puțin atunci când antagonismele rămân sub un anumit *prag de toleranță* (a cărui identificare în fiecare situație concretă ar trebui să constituie o sarcină primordială a sociologiei de teren).

Unele dintre proprietățile cele mai interesante, pentru cadrul nostru, ale registrului practic privesc limbajul. Cufundate într-un registru practic, persoanele folosesc, desigur, limbajul. Însă, pe de o parte, felul în care ele se folosesc de limbaj are un caracter puternic indexical, iar producerea și receptarea enunțurilor se sprijină pe context, putând fi însoțite de monstrare (de exemplu atunci când spunem, cu un gest al mâinii: „dă-mi chestia aia”; „pixul, vrei să spui?”, „da, sigur, chestia de scris, hai mai repede...”). Categoriile încorporate în limbaj, care poate fi, tocmai, în acest caz, calificat drept *obișnuit*, se lasă descrise nu sub forma unor spații omogene delimitate de granițe, ci sub aceea a unor puncte focale în jurul cărora este instaurat un spațiu cu margini vagi, a cărui activare este neîncetat modalizată de relația practică cu obiectele enunțării³¹.

Pe de altă parte, iar acest lucru are o mare importanță pentru continuarea argumentului, limbajul este folosit ca și cum ar face corp comun cu ceea ce desemnează (ca și cum ar fi totuna să numești și să arăți desemnând cu degetul). El nu servește, sau doar foarte rar, la a face un raport asupra acțiunii care ar fi separat, temporar, de cursul acesteia, așa cum se întâmplă atunci când descriem în detaliu o acțiune încă neîncheiată pentru *a face să fie făcută* {*la faire faire*} de altcineva sau, dimpotrivă, atunci când îi dăm altcuiva seamă de o acțiune trecută (ca, de exemplu, pentru a-i *justifica* temeiul). În general vorbind, relația dintre *formele sim-*

bolice și *stările de lucruri* nu este avută în vedere pentru ea însăși, indiferent că e vorba de a le apropia sau de a le opune. În consecință, evităm să facem problematică relația dintre calificări și obiecte sau dintre tipuri și ocurențe (*token*). Din toate aceste motive, registrul practic este foarte puțin favorabil dezvoltării criticii. Sau, altfel spus, în acest registru, problema *adevărului* enunțurilor ajunge rareori în prim-plan. Ceea ce nu înseamnă că posibilitatea minciunii este exclusă. Dar dacă se întâmplă ca niște pretenții dezvăluite de niște cuvinte, sau chiar doar de niște moduri de a face, să trezească suspiciuni, acestea sunt, oarecum, *refulate*, ca pentru a respecta în mod tacit efortul colectiv menit să îndepărteze disputa.

Modul de existență într-un registru practic are, fără îndoială, o importanță inegală în funcție de societate (în *Schiță a unei teorii a practicii*, Pierre Bourdieu pare a-l asocia prin excelență societăților țărănești tradiționale), dar nu există, probabil, formațiune sociale din care posibilitatea de a bascula în acest regim să lipsească. Ea poate fi abordată în diferite moduri. În arhitectura teoretică care subîntinde munca sociologică a lui Pierre Bourdieu, *practica* este construită în opoziția cu *scolastica* (opoziție aflată la temelia criticii căruia el supune structuralismul, care este asimilat unui juridism, și care permite stabilirea unei legături între niște date venite din antropologia socială și noțiunea de *praxis* așa cum este ea dezvoltată la Marx). Pentru a lua alt exemplu, în cercetarea pe care am consacrat-o opoziției dintre un *regim al dreptății* și un *regim al iubirii în agapè* (și pe care am publicat-o în cartea cu titlul *L'amour et la justice comme compétences*³²), trăsăturile asociate unui regim al iubirii – în special preferința pentru prezent și ține-

rea la distanță a instrumentelor de calcul, de care nu se poate lipsi, în schimb, un regim al justiției – sugerează că acest regim ar putea constitui un fel de punct-limită către care ar tinde logica practică³³.

Frecvența momentelor în care registrul practic este predominant este atât de mare încât cu toții avem experiența posibilităților pe care el le ascunde și a avantajelor pe care el le procură. Argumentul susținut, însă, aici este că este, totuși, cu neputință să concepem o viață socială completă stabilind registrul practic drept unic cadru al acțiunii în comun. Mai multe probleme se pun. O primă problemă este aceea a *reperelor* necesare menținerii unui cadru minimal al acțiunii. Putem, bineînțeles, să considerăm că ele se formează printr-un efect de auto-emergență sau de auto-organizare pornind de la interacțiuni și de la repetarea lor, și că se sprijină pe regularitățile asigurate de obiceiuri. Această explicație este, după părerea noastră, insuficientă, mai ales pentru că nu explică dimensiunea normativă a acestor repere și forța deontică pe care ele o au.

O a doua problemă este aceea a *disputei*. Pentru că este puțin reflexiv și puțin cumulativ, registrul practic permite menținerea unor dezacorduri tacite care nu merg până la dispută, ci doar – așa cum spuneam – până la un anumit *prag de toleranță*. Atunci când acest prag este depășit, acțiunea în comun, chiar și la un nivel de coordonare destul de puțin exigent, nu poate fi menținută doar prin mijloacele disponibile în acest registru. Într-adevăr, în dispută apar *puncte de vedere* divergente care, atunci când sunt incompatibile, se opun. Mai multe pretenții de adevăr, solidare cu moduri diferite de a merge până în adâncul lucrurilor, se trezesc puse

în concurență. Însăși ideea unui adevăr absolut, adică a unui adevăr care nu are nevoie să fie nici confirmat, nici justificat dat fiind că s-ar impune oarecum de la sine (genul de adevăr la care George E. Moore pare a se referi uneori), este pusă în pericol. Drept urmare, diferența dintre realitate și lume care, într-un registru practic, este mai mult sau mai puțin absorbită în cursul acțiunii, se adâncește foarte mult, de vreme ce însăși textura realității este pusă la îndoială, fiind zdruncinată de proiectarea în spațiul polemic a unor elemente smulse lumii.

Pe lângă registrul practic, se impune așadar să concepem posibilitatea unui alt registru: acela pe care îl vom numi *metapragmatic*, împrumutând liber acest termen de la antropologia lingvistică³⁴.

Registrul metapragmatic

Pentru a le distinge de momentele înscrise într-un registru practic, propun să numim *metapragmatice* momentele marcate de o *creștere a nivelului de reflexivitate* pe parcursul căroră atenția participanților se deplasează de la sarcina care trebuie îndeplinită, întorcându-se spre întrebarea despre cum se cuvine să *calificăm* ceea ce se întâmplă. Atenția participanților se orientează atunci spre acțiunea în comun însăși, spre modalitățile, condițiile de posibilitate și formele în care ea se înscrie. Ceea ce suntem pe cale de a face, ca și cum am face-o împreună, pare a nu mai fi ceva de la sine înțeles. Și chiar dacă, așa cum vom vedea, aparența unui acord poate să nu fie pusă la îndoială, atențiile și energiile se abat de la ceea ce trebuie făcut, pentru a face față urgențelor realității.

ții, și se întorc către întrebarea – autoreferențială, dacă vrem – cu privire la ce facem, *la drept vorbind* {*au juste*}, și care ar fi modul în care ar trebui să acționăm pentru ca acel ceva care trebuie făcut să fie făcut, *cu adevărat* {*en vérité*}.

Să luăm, de exemplu, o situație care ne e familiară: o reuniune a profesorilor pentru examinarea dosarelor unor studenți. Fiecare participă, dar cu o preocupare tacită de economie. Să nu se obosească prea mult; să nu intre prea mult în conflict cu colegii; să termine totul până la ora optsprezece pentru că trebuie să-și ia copilul de la școală etc. Am examinat deja zece dosare și mai rămân douăzeci. Fără pauze, mergem mai departe, trebuie să terminăm treaba etc. La un anumit moment însă, un coleg ia cuvântul, cu un aer grav, și întreabă dacă urmăm cu adevărat aceleași reguli și aceleași proceduri pentru fiecare dosar. Ne oprim atunci din examinarea dosarelor, și cu toții ne coordonăm în acest nou regim. Ne întrebăm: „Dar, de fapt, care sunt aceste proceduri?” Există, chiar, proceduri? Și ce facem noi? Cel fel de colectiv formăm? Merită el denumirea de juriu, sau nu este vorba decât de o adunătură de profesori obosiți, laxiști și dispuși să întâmpine favorabil tot ce ar putea să-i distragă de la sarcina pe care sunt pe cale de a o îndeplini, sau mai curând de a o „fușeri” (cum ar spune un critic care i-ar privi din afară), desfășurând, în cel mai desăvârșit arbitrar, o probă totuși extrem de importantă pentru cei care îi vor suporta consecințele.

Dacă până acum, atunci când activitatea se desfășura în modul practic, nimeni nu părea a se preocupa să urmeze vreo regulă, în momente de acest gen problema *regulii* revine în prim-plan. Participanții se întreabă dacă există vreo regulă capabilă să le diminueze confu-

zia și să îndepărteze amenințarea unui dezacord. Unii, lăudându-se cu autoritatea lor în materie (președintele, de exemplu), pot să invoce o regulă dacă un obiect de acest fel a fost constituit și stocat în prealabil, și dacă cineva știe unde să meargă să-l caute. Participanții mai pot, de asemenea, să exploateze niște zăcăminte de forme semantice (în special niște forme cu aspect juridic) ținând de competența comună și să se folosească, prin analogie, de ele pentru a produce niște formule care să le permită să spună în ce constă – și, mai ales, în ce *ar trebui* să constea – acțiunea în curs.

Problema calificării

Ce vrea să însemne „suntem noi un adevărat juriu”? Această întrebare, care nu ar avea nicio relevanță într-un registru practic, dar care semnalează, în schimb, în mod tipic, angajarea într-un registru metapragmatic, privește relația dintre o *situation type* (adevăratul juriu) și o *situation occurrence* (ceea ce suntem în curs de a face)³⁵. Tocmai, de altfel, relația dintre ceea ce se petrece aici și acum și ceea ce, într-o optică normativă, ar trebui să se petreacă este cea care ne permite să precizăm felul în care vom folosi termenul de *situație*. Situația se identifică, pe de o parte, prin referirea la un anumit context în care are loc acțiunea și, pe de altă parte, prin sensul care este dat acestui context raportându-l la un tip anume de acțiune. Un același context poate fi, așadar, sediul unor situații diferite, în momente succesive, dar și, mai ales în caz de dispută, în același timp pentru diferiți actori. Se mai poate, de asemenea, spune, într-un

limbaj mai formal, că problema de a ști ce facem cu adevărat și, prin urmare, ce suntem, privește relația dintre o *stare de lucruri* și o *formă simbolică* ale cărei trăsături sunt, în mod indisociabil, dispuse logic și aureolate de valori. Atenția acordată termenilor prin care desemnăm obiectele din care este alcătuită realitatea (putând merge până la obsesia „cuvântului potrivit”) se datorează, atunci, faptului că referirea la niște tipuri le scoate în evidență locul pe care ele îl ocupă într-o ierarhie a valorilor (și nu înseamnă, oare, a aduce un afront unui „seminar de cercetare” desemnându-l, de exemplu, prin termenul de „clasă”, sau a diminua valoarea unui „castel” aplicându-i termenul de „vilă”?)³⁶.

Pentru a desemna procesul care ne interesează în componenta sa propriu-zis socială, voi relua termenul de *calificare* (pe care l-am propus în *Despre justificare*), a cărui origine e juridică, modificându-i, totuși, denotația pentru a o putea face să acopere și tratamentul pe care antropologia cognitivă de inspirație humboldtiană îl rezervă unor noțiuni precum cele de categorizare sau de clasificare³⁷. Calificarea, luată în acest sens³⁸, are cel puțin trei proprietăți pertinente. A) Fixează raportul dintre o formă simbolică susceptibilă de a fi asociată, pe de o parte, unei stări de lucruri și unor roluri într-o *situation type* și, pe de altă parte, unei stări de lucruri și unor performări într-o *situation occurrence*. Ea urmărește, în felul acesta, să controleze *referința* raportând-o la ceea ce Frédéric Nef numește „formațiuni schematice”, sau – așa cum spune Irène Rosier în istoria gramaticilor intenționaliste medievale pe care a scris-o – să se poată ocupa de raportul dintre „proprietățile conferite originar numelor și cele pe care le manifestă utilizarea lor, proferarea lor”³⁹. B) Asociază situației sau obiectu-

lui despre care e vorba nu numai niște predicate, ci și niște relații cu alte obiecte, ceea ce permite învestirea lor cu o *valoare*⁴⁰. C) În sfârșit, atrage atenția asupra unor *consecințe* în realitate, mai ales la nivelul utilizării, instaurând în felul acesta alternativa dintre o bună utilizare și o utilizare transgresivă, și deschizând astfel posibilitatea unei sancțiuni. Procesul de calificare este așadar, printr-o aceeași mișcare, *descriptiv* și *normativ*. El poate fi privit din două puncte de vedere diferite după cum are în vedere operația constând în a stabili sau în a fixa niște tipuri sau operația constând în a apropia, de la caz la caz, pe de o parte niște tipuri deja stabilite și mai mult sau mai puțin stabilizate și, pe de altă parte, niște ocurențe. Să mai adăugăm, în sfârșit, că exigența calificării este departe de a se impune cu aceeași forță în legătură cu toate ființele, obiectele, faptele sau situațiile. Ea privește în principal obiectele care contează, adică în mod deosebit, dar nu exclusiv, cele de care, în societățile noastre, se ocupă dreptul sau alte forme de reglementare care nu depind de stat.

Pentru a preciza ce anume trebuie să înțelegem prin ființă, obiect, fapt, situație etc. care *contează*, putem folosi termenul de *respect* speculând, metaforic, una dintre posibilele lui etimologii, anume pe aceea care trimite la ideea de *a privi de două ori*. Vom spune, atunci, că o stare de lucruri este tratată cu respect atunci când este privită mai întâi în modul ei indexical sau contextual de a fi, apoi prin raportare la un tip. Adică atunci când, printr-o aceeași mișcare și printr-un fel de întoarcere înapoi, facem ca tipul să revină asupra ocurenței, ca pentru a o acoperi, astfel încât să facă să coincidă din nou forma simbolică și starea de lucruri, a căror relație era pusă în criză de critică, sau risca să

fie. Respectul, astfel privit, revine, astfel, la a acorda o relevanță și, în felul acesta, valoare. În timp ce o stare de lucruri care nu ar fi considerată decât o singură dată, și care ar fi deci pur contextuală, ar putea fi tratată ca fiind contingentă (relevanța ei nedepinzând decât de context sau de modul de a o utiliza aici și acum), o stare de lucru considerată de două ori, și raportată la tipul ei, este înzestrată cu valoare, cu importanță. Se impune să notăm, totuși, că această valoare poate fi pozitivă sau negativă, și că este, prin urmare, posibil să spunem despre niște obiecte considerate detestabile că merită respect – în înțelesul pe care tocmai l-am stabilit –, un respect manifestat însă, de astă dată, prin oprobriu.

Registrele metapragmatice și metalimbajul natural

Am spus că, într-un registru practic, lucrurile se petrec ca și cum limbajul, folosit mai cu seamă într-un mod instrumental, ar fi tratat ca și cum ar coincide cu lumea. Într-un registru metapragmatic, din contră, relația dintre formele simbolice și stările de lucruri și, prin urmare, spațiul care le desparte sau poate să le despartă, posibilele lor abateri, eventuala lor distanță sunt cele care vin să se situeze în centrul preocupărilor comune. Incertitudinea, care se află în inima vieții sociale, își mută accentul de la îngrijorarea cu privire la posibilitatea unui defect al ființelor care alcătuiesc ambientul (va funcționa motorul?, va asculta calul? etc.), referindu-se cu prioritate la problema *calificării*. Ce facem noi de fapt? În ce situație ne aflăm cufundați? Despre ce fapt este vorba (de exemplu, un „referendum” sau un

„plebiscit”, o „crimă” sau „un gest de iubire”, ori un „act de curaj” etc.)? Iar supa asta, prezentată ca borș, merită cu adevărat acest nume? Iar ceasul ăsta, care arată în toate privințele ca un Rolex, chiar este un adevărat Rolex, sau un fals? Mai mult, un „fals Rolex” sau un „simili-Rolex”? Și chiar este el cu adevărat un ceas? Etc. Așa cum se poate vedea din aceste exemple, problema care se pune nu privește doar desemnarea obiectului în proprietățile ei descriptive și funcționale (ca și cum, într-un registru practic, aş fi creat o ambiguitate numind „foarfecă pentru lemn” ceea ce ceilalți participanți numesc de obicei „teslă”, astfel încât partenerul meu nu mi-ar fi dat unealta bună). Ea privește, înainte de toate, valoarea care trebuie acordată obiectului în chestiune, cu toate consecințele deontice pe care aceasta le presupune⁴¹. Să mai notăm, de asemenea, că, în planul funcționării categoriale, bascularea din registrul practic în registrele metapragmatice este asociată adesea cu o schimbare a felului în care sunt utilizate categoriile încorporate în limbaj. Ea este asociată cu trecerea de la o utilizare categorială, care – așa cum am văzut în legătură cu modul în care e folosit limbajul într-un registru practic – activează niște ansambluri vagi polarizate în jurul unor puncte focale sau al unor prototipuri (ceea ce favorizează variabilitatea indexicală), la o utilizare categorială stabilită prin raportare la niște spații semantice omogene delimitate de granițe, stabilizate de definiții și asociate unor reguli⁴².

Cea mai marcantă trăsătură a registrelor metapragmatice o constituie, însă, utilizarea care e dată în cadrul lor posibilității limbilor naturale – pe care doar ele o dețin, spre deosebire de limbajele formale – de a vorbi despre limbajul însuși fără a schimba limba. Așa se

întâmplă – exemplu clasic (și, de altfel, sexist) – atunci când vorbim, de pildă, de „un bărbat în adevăratul înțeles al cuvântului”⁴³. Locutorul, deși continuă să rămână cufundat în limbajul natural, se poartă ca și cum ar putea să se plaseze într-o poziție din care ar putea introduce o distanță între propriul discurs și el însuși ca subiect al enunțării. Numai, într-adevăr, recursul la metalimbaj ca „limbaj-instrument care ne servește la a vorbi despre un limbaj-obiect”⁴⁴ (cum scrie Josette Rey-Debove în lucrarea pe care i-a dedicat-o) ne permite să ne întoarcem atenția spre relația dintre formele simbolice și stările de lucruri, relație care, într-un registru practic, rămâne opacă sau lipsită de relevanță. Acest recurs la posibilitățile pe care le oferă metalimbajul poate fi observat foarte clar în cazul unuia dintre registrele metapragmatice care ne interesează aici, acela în care se manifestă anumite modalități ale criticii. Să luăm, de exemplu, un seminar. Profesorul, însă, visează, doctorează care face expunerea mormăie, studenții dorm, pălăvrăgesc sau joacă jocuri pe telefon etc. Un participant un pic mai exigent decât ceilalți poate, atunci, să se ridice și să întrebe cu o voce deloc plăcută, „numiți asta un seminar?”. Un enunț de acest tip constă în a critica situația-ocurență prin referire la o situație-tip, adică în a puncta faptul că starea de lucruri de aici și acum nu merită să fie desemnată prin forma simbolică („seminar”) care indexează proprietățile situației-tip. Formal vorbind, el recurge la posibilitățile metalingvistice ale limbajului natural, așa cum ne semnalează formularea „numiți chestia asta un seminar”⁴⁵ (care poate fi, de altfel, implicită)⁴⁶.

Registrul metapragmatic al confirmării

Să lăsăm pentru moment deoparte registrul criticii, și să abordăm un alt registru metapragmatic, acela al *confirmării*, care mi se pare că deține niște proprietăți simetrice și inverse față de cel al criticii.

Vom porni de la un alt enunț de tip metalingvistic, care constă în a spune ceva de felul „un seminar este un seminar”, și care poate fi tradus astfel: „<ceea ce numiți> un seminar este <cu adevărat, într-adevăr> un seminar”. Dacă punem între paranteze partea propriu-zis metalingvistică a enunțului (deseori, de altfel, ne-explicită în exemplele empirice), formularea este o tautologie. O tautologie de acest gen poate avea, evident, două orientări referențiale. În primul caz, ambii termeni fac trimitere la tip (la situația-tip „seminar”). În al doilea, unul dintre termeni face trimitere la situația-tip „seminar”, iar celălalt, la situația-ocurență. În primul caz, calificarea a ceea ce este un seminar, ca tip, este marcată printr-o dublare (și atunci chiar ne aflăm în fața unei tautologii). În al doilea, o stare de lucruri este calificată drept seminar, prin referire la un tip stabilit de seminar, și cei doi termeni sunt identificați unul cu celălalt⁴⁷. Vom considera că miza unor astfel de operații este de a consolida ceea ce este confirmând că ceea ce *este* (într-un anumit context) *Este*, în toate lumile posibile sau, dacă preferăm, *sub specie aeternitatis*. Într-adevăr, una dintre proprietățile formale ale enunțului tautologic este de a se prezenta ca „adevărat pentru oricine și independent de circumstanțele enunțării⁴⁸”. Or, ni se pare că operații de acest gen joacă un rol esențial în instaurarea realității sociale, și că poate tocmai banalitatea lor cotidiană con-

stituie cauza scăzutei atenții care li se acordă, și aceea, cel mult, uneori, pentru a râde de platitudinea lor.

Pentru a înțelege cum operează registrul confirmării, putem lua exemplul a ceea ce Aristotel, în *Retorica*, numește discurs *epidictic*⁴⁹ (reluat, mai mult sau mai puțin, în sociologia lui Pierre Bourdieu sub denumirea de „discurs de celebrare”). Discursul epidictic este un discurs de elogiare sau de blamare care, în consecință, face în mod indisociabil manifeste *ființa a ceea ce este* și *valoarea* ei. El prezintă, în descrierea pe care i-o face Aristotel, niște caracteristici remarcabile, în special aceea de a fi un discurs efectuat în public, dar care nu are, propriu-zis, un conținut informativ, dat fiind că tratează – spune Aristotel – „despre lucruri care nu sunt supuse controversei; despre lucruri care sunt cunoscute de toată lumea”. Acest tip de discurs, care, manifestând ceea ce este și ceea ce are valoare, urmărește să le fixeze, oarecum, o dată pentru totdeauna, își află suprema împlinire în elogiul funebru. Într-adevăr, cel care face obiectul acestei descrieri precise fiind mort, nu va mai putea să modifice prin noi acțiuni lista predicatelor cu care îl înzestrează celebrarea. Putem vedea într-un discurs de acest tip un mijloc de a domoli îngrijorarea cu privire la ceea ce este, și aceasta, mai ales, pentru a face față amenințării permanente – chiar dacă inegale în funcție de situație, de context istoric și de societate – pe care o reprezintă critica atunci când pune întrebarea: „numiți asta un/o...?” (de exemplu, în cazul discursului epidictic: „numiți asta un erou? Un sfânt? Un savant? Un artist? Etc.”).

Așa cum demonstrează exemplul discursului epidictic, operațiile de tip metapragmatic – indiferent că sunt de ordinul confirmării sau de cel al criticii – tre-

buie să aibă un caracter mai mult sau mai puțin *public*. Public fiind, discursul epidictic contribuie la a stabili interpretarea și la a-i limita posibilele modificări ulterioare. El transformă, într-adevăr, opinia pe care fiecare o poate avea „în adâncul sufletului” într-o *cunoaștere comună*, astfel încât de acum înainte el va ști că ceea ce știe (sau se presupune că știe), și ceilalți știu și știu că și el știe, potrivit logicii așa-numitei *common knowledge*, pe care teoria jocurilor își întemeiază posibilitatea unor echilibre epistemice⁵⁰ (tratându-le, însă, ca pe rezultatul unor mecanisme interactive, fără a pune problema instanțelor autorizate să confere judecății caracterul unui fapt public dovedit). Asta înseamnă că performanțele de acest gen trebuie realizate nu numai împreună cu alții, ci și în fața altora, puși în poziția de martori, și a căror prezență, departe de a se rezuma la a fi fizic factuală într-un anumit loc la un anumit moment, trebuie să fie asociată unei forme sau alteia de angajament, fie și doar acela de a ține minte ceea ce s-a întâmplat, adică de a fi capabili, la nevoie, să-i reamintească unui contradictor factualitatea acelei întâmplări⁵¹.

Ființa fără corp a instituției

Întrebarea cu privire la ceea ce este, așa cum și-o pun nu filosofii, ci actorii care performează lumea socială, atunci când sunt determinați să și-o pună, adică destul de des, fără îndoială atunci când situația este cuprinsă de dispută și violența amenință, nu este aceea de a ști ceea ce este pentru Pierre, Paul sau Jacques, sau ceea ce este la Lyon ori Paris, ci aceea de a ști ceea ce



este pentru toți, ceea ce este la fel de bine aici și în altă parte. Ea nu poate face prin urmare obiectul unui răspuns individual. Așa cum demonstrează exemplul discursului epidictic, cel care îl rostește nu se prezintă ca și cum ar exprima asupra obiectului discursului său un *punct de vedere*. Se poate spune – riscând să părem că ne întoarcem la niște chestiuni presupus perimate – că el vorbește pentru a face manifest ceea ce este „în sine” sau „în mod esențial”. Și totuși, așa cum am sugerat mai sus, niciun individ nu deține autoritatea necesară pentru a le spune celorlalți, tuturor celorlalți, ce este ceea ce este, și asta din simplul motiv că are un corp și că, având un corp, este obligatoriu situat în același timp într-un timp și într-un spațiu exterioare și într-un timp și într-un spațiu interioare. În situații obișnuite de interacțiune, tot ce poate face fiecare este doar, așa cum foarte just se spune, „să-și spună punctul de vedere”. Or, mai cu seamă atunci când disputa devine explicită și se extinde, și trebuie să se pună capăt unor dezacorduri care amenință să degenereze în violență, exprimarea unui punct de vedere este insuficientă.

Așa cum foarte just remarcă Olivier Cayla⁵² (referindu-se la Austin), în legătură cu enunțurile care cad sub incidența unei aprecieri juridice, „fiecare locutor”, oricât de „sincer” și de „serios” ar fi, „nu este niciodată susceptibil să-și orienteze cu succes enunțarea spre înțelegerea cu celălalt”, pentru că „o distanță de netrecut desparte întotdeauna sensul literal al enunțurilor pe care el le rostește de forța intențională pe care actul său de enunțare o exercită asupra interlocutorului său”. Într-adevăr, „niciodată intenția efectiv nutrită de interlocutor nu poate fi citită în textul enunțurilor”. Rezultă că interlocutorul nu poate să evite o *interpretare*,

„în măsura în care el se simte întotdeauna obligat să se întrebe cu ce scop ocult, ascuns, secret, de nemărturisit [...] i-a spus locutorul ce i-a spus⁵³”. Olivier Cayla deduce de aici – mai cu seamă în cazul dreptului, însă raționamentul său poate fi extins – necesitatea de a instaurationa ceea ce el numește „artificiul unui terț” căruia îi este acordată, „prin convenție”, prerogativa „de a avea ultimul cuvânt”, adică un monopol al interpretării juste. Acest terț se prezintă de obicei sub forma unui personaj (de exemplu, în cazul tratat de Olivier Cayla, a unui judecător constituțional). De la acest personaj, însă, noi nu ne așteptăm să-și exprime „punctul de vedere”, așa cum ar putea să o facă o persoană obișnuită angajată într-un corp. Pentru a-l asculta e nevoie să facem abstracție de corpul său.

Singura soluție care poate fi avută în vedere este, deci, aceea de a delega sarcina de a spune ce este ceea ce este unei *ființe fără corp*. Doar o ființă fără corp poate înceta să mai „vadă obiectele pornind din mijlocul lor” pentru a le „observa *sub specie aeternitatis*”, ca să reluăm o formulare folosită de Wittgenstein în *Jurnale 1914-1916*⁵⁴.

Această ființă fără corp care bântuie sociologia este, evident, *instituția*. O instituție este o ființă fără corp căreia îi este delegată sarcina de a spune ce este ceea ce este. În primul rând, așadar – așa cum face John Searle –, din punctul de vedere al funcțiilor ei *semantice* trebuie privită instituția. Instituțiilor le revine sarcina de a spune și de a confirma ceea ce contează. Această operație presupune stabilirea unor tipuri, care trebuie fixate și memorate într-un fel sau altul (memoria bătrânilor, codurile juridice scrise, relatări, povești, exemple, imagini, ritualuri etc.), și adesea stocate în definiții⁵⁵, în



așa fel încât, atunci când se face simțită nevoia, să fie disponibile pentru a califica, în situații de incertitudine, stările de lucruri care fac obiectul unor uzaje și unor interpretări ambigue sau contradictorii. Instituțiile trebuie, mai ales, să facă o selecție între ceea ce trebuie să fie *respectat* și ceea ce nu poate să fie respectat. Între ceea ce nu poate să fie privit decât o dată, în asociere cu un context, și ca și cum ar fi vorba de niște accidente, și ceea ce se cuvine a fi privit de două ori. Ceea ce înseamnă, de asemenea, a face o selecție între ceea ce este aici și acum și ceea ce este și în altă parte în spațiu, înainte în trecut și mai târziu într-un viitor nedeterminat. Acesta este motivul pentru care fenomenologia instituțiilor le atribuie acestora ca proprietate esențială capacitatea de a institui entități durabile și chiar, într-o anumită măsură, eterne. Spre deosebire de corpurile individuale ale celor care îi dau glas, o slujesc sau pur și simplu trăiesc și mor în niște domenii ale realității pe care ele contribuie la a le face să se mențină și să dureze, instituțiile pas a se sustrage alterării provocate de timp.

Să mai adăugăm, pe de altă parte, că fiind ele însele niște ființe fără corp, instituțiile sunt singurele ființe cu adevărat capabile să le dea un conținut unor ființe inexistente. În timp ce persoanele corporale pot face manifestă relevanța obiectelor materiale doar intrând în interacțiune cu ele, sau unii cu alții legat de ele (atingându-le, arătându-le, deplasându-le, schimbându-le etc.), ființele inexistente nu se pot înscrie în realitate decât prin intermediul instituțiilor. Instituțiile le oferă acestor ființe, deseori tratate cu dispreț de către logicienii limbajului, pentru care ele derivă din acea „fatală tendință a limbajului de a forma nume proprii cărora nu le corespunde niciun obiect și care amenință să submi-



neze fiabilitatea limbajului⁵⁶, posibilitatea de a accede la o formă de existență care este departe de a fi iluzorie (nu au murit, oare, milioane de oameni în războiul din 1914-1918 pentru a apăra „patria”, o ființă prin excelență inexistentă?).

Funcțiile semantice ale instituțiilor depășesc cu mult formele propriu-zis lingvistice, dat fiind că se ocupă cu încadrarea gamei extrem de largi de expresii simbolice pe care le studiază semiotica (mergând de la gestică până la iconicitate și muzică, așa cum se poate vedea foarte bine în cazul ritualurilor în care aceste diferite *medium*-uri sunt mai mult sau mai puțin coordonate, iar în anumite cazuri, definite strict prin reguli explicite). Putem, totuși, pentru a înțelege despre ce este vorba, să ne aplecăm asupra felului în care instituțiile propriu-zis lingvistice modelează limbile și, de exemplu, în cazul unor evenimente care conduc la ruperea unui ansamblu politic în mai multe entități, asupra modului în care ele decupează într-un continuum de dialecte pentru a crea limbi naționale diferite. (Un exemplu clasic este acela al formării limbii norvegiene după separarea de Suedia, dar observații asemănătoare ar putea fi făcute și cu privire la procesele lingvistice care au urmat ruperii în bucăți a fostei Iugoslavii⁵⁷.) Constituirea unei limbi, la fel ca și aceea a unei națiuni și chiar a unui „popor” (spre deosebire de aceea a unei „bande”⁵⁸), se bazează pe un imens travaliu de omogenizare a vocabulelor și a sintaxelor, și de determinare a utilizărilor bune și a celor rele, astfel încât să poată fi impuse într-un teritoriu determinat. Această omogenizare, care se sprijină deseori pe un fel de a vorbi dominant (în cazul Franței, cel din regiunea pariziană), poate fi însoțită

de o adevărată violență față de subiecții vorbitori periferici, așa cum foarte bine au arătat Michel de Certeau, Dominique Julia și Jacques Revel în lucrarea pe care au consacrat-o politicii lingvistice a Revoluției Franceze⁵⁹. Limbile numite „naționale” tocmai prin asta se deosebesc de „dialecte” {*patois*}, care tind să de diferențieze din aproape în aproape, de la comunitate la comunitate, pe o anumită arie. Variațiile pot să nu afecteze decât niște trăsături la început secundare, dar însumarea lor tinde să facă comunicarea din ce în ce mai anevoioasă pe măsură ce distanța dintre „graiuri” {*parlers*} crește. Din punctul de vedere al limbii naționale, acestea sunt aproape reduse la starea de *jargoane* sau chiar de *limbaje private*, asemănătoare, un pic, acelor pe care copiii ajung să le inventeze pentru a se înțelege doar între ei și a-și feri comunicările de urechile adulților, sau asemenea celor pe care le creează uneori scriitorii în intenția de a-și imprima singularitatea într-un text, cu riscul de a-l face inaccesibil celor mai mulți dintre cititori, dacă nu chiar tuturor⁶⁰.

Instituțiilor le revin, astfel, toate sarcinile care constau în a *fixa referința*, mai cu seamă atunci când aceasta are în vedere niște obiecte a căror valoare este importantă și ale căror predicate trebuie să fie stabilizate prin definiții. Fără aceste sarcini – asupra cărora s-a aplecat economia convențiilor⁶¹ –, ceva precum capitalismul ar fi pur și simplu imposibil. Într-adevăr, așa cum a arătat Hernando de Soto, transformarea posesiunilor de fapt în capitaluri presupune o schimbare a formelor de determinare a proprietății de așa natură încât averile să poată fi păstrate fără garanția unor mărturii personale și să poată circula detașându-se de corpul persoanelor care, în același timp, le posedă și sunt posedate de ele⁶². Acest

lucru se poate vedea foarte bine în cazul așa-numitului *droit d'aubaine** – studiat de Simona Cerutti – prin care puterea publică putea să pună stăpânire pe niște bunuri la moartea deținătorului lor atunci când era vorba de un străin, dacă nu se prezenta nimeni care să le revendice moștenirea. Aceste bunuri, detașate de persoana deținătorului lor, în factualitatea lui corporală, puteau fi, atunci, considerate ca fiind „fără stăpân”⁶³.

Operațiile instituționale sunt necesare nu numai pentru a lega niște lucruri – materiale sau imateriale, așa cum sunt titlurile – de niște persoane sau de niște organizații, astfel încât ele să poată fi transmise, ci și pentru a le defini proprietățile, ceea ce le transformă în *produse* sau în *bunuri*, făcând posibilă stabilirea unor piețe⁶⁴. Pentru ca o ofertă și o cerere să se poată întâlni și pentru ca o piață să poată, atunci, să se stabilească și să funcționeze (mai mult sau mai puțin), este nevoie, într-adevăr, ca informația cu privire la bunuri să fie concentrată în prețuri. Dar pentru ca acest proces să fie el însuși posibil, trebuie ca bunurile să fi făcut în prealabil obiectul unui travaliu de definire, sau mai curând ca relațiile dintre bunuri și cuvintele care le desemnează, sau care le-au fost date, să fi fost stabilizate printr-o *descriere definită*⁶⁵. Tocmai o astfel de sarcină de *fixare a referinței* este cea pe care o asigură mărcile⁶⁶ și, în general, instituțiile de normalizare (normele ISO, de pildă) sau de control al calității, care fac cu neputință ca obiectele să-și piardă identitatea pe parcursul nenumăratelor utilizări care li se dau⁶⁷. Toate aceste instituții garantează, așa cum se spune în cazul vinului, niște „denumiri controlate”. Operațiuni de aceeași natură sunt angajate, de pildă, în evaluarea întreprinderilor, în măsura în care aceasta depinde de niște constrângeri impuse de cadrele

* Lat. *jus albinatus*: în Franța Evului Mediu, dreptul Coroanei de a confisca proprietățile oricărui străin decedat (cu câteva excepții). (N. t.)

contabile subiacente, ele însele foarte variabile de la o epocă la alta sau de la o țară la alta⁶⁸.

Putem lua, de asemenea, cazul – de care m-am interesat în *La condition fœtale*⁶⁹ – determinării momentului gestației pornind de la care avortul nu mai este permis de lege. Determinarea acestui moment poate fi făcută în două feluri. Primul constă în a ne fixa asupra ființei aflate în gestație și în a considera că dincolo de un anumit stadiu de dezvoltare, ea ar trece de la stadiul de „lucru” la cel de „persoană”, ceea ce ar deschide posibilitatea de a o considera un subiect de drept. Asta ar impune, însă, să continuăm munca de categorizare medicală – care distinge între gameți, pre-embriion, embriion, fetus, fetus viabil etc. –, astfel încât să-i putem acorda un statut ontologic susceptibil de a fi transformat în statut juridic, introducând și justificând niște discontinuități radicale într-un proces de maturizare continuu. Tocmai pentru a evita această dificultate preferă legislația, în multe țări, să invoce ca argument faptul că avortul ar comporta un risc pentru mamă după un anumit nivel de evoluție al sarcinii. În acest ultim caz, tăietura stabilită de drept, chiar dacă poate fi criticată pentru caracterul ei arbitrar (cu, mai ales, drept argument faptul că este foarte variabilă în funcție de legislația avută în vedere), nu presupune, totuși, o discontinuitate ontologică, ceea ce o expune în mai mică măsură la a deveni punctul focal asupra căruia s-ar putea concentra disputele cu privire la legitimitatea avortului.

Securitate semantică și/sau violență simbolică

Este întru totul îndreptățit, privind astfel de operații din punctul de vedere al criticii, să considerăm – așa cum a făcut, de exemplu, Pierre Bourdieu – că ele țin de „violența simbolică”. Ne vom concentra, atunci, atenția – urmându-l pe Austin – asupra caracterului performativ al actelor instituționale care, prin intermediul unor fraze declarative, *fac realitatea*, punând însă accentul pe legătura dintre forța ilocutionară și forța, de un cu totul alt ordin, pe care o oferă disponibilitatea unor instrumente polițienești și, în consecință, asupra caracterului arbitrar al actelor constitutive⁷⁰. Caracterul mai mult sau mai puțin arbitrar al actelor instituționale este, de altfel, incontestabil, în măsura în care ele constau, cel mai adesea, în a *tranșa* (un termen care nu are cum să nu evoce violența), adică în a introduce *discontinuitate* în locul *continuității*. Acest lucru poate fi observat foarte bine în cazul formării granițelor dintre statele-națiuni, amplu documentate de lucrările geografilor⁷¹. Mai pot fi, însă, date mii de alte exemple, cum ar fi granița dintre ultimul admis și primul respins la un concurs de admitere într-o Marea Școală* – care, chiar dacă au obținut note aproape identice, vor avea parte de destine foarte diferite. Logica marcajelor și a demarcărilor operate de instituții exercită, așadar, în cazuri de acest gen, un puternic efect multiplicator, transformând mici distanțe în niște diferențe cu atât mai considerabile cu cât le sunt atașate pentru totdeauna persoanelor. Departe de a se limita la a confirma o valoare, ele contribuie în mare măsură la a o crea⁷².

* Potrivit Ministerului francez al Educației Naționale, o „Mare Școală” (*Grande École*) este o instituție publică de învățământ superior care își recrutează studenții prin concurs și oferă pregătire de nivel înalt. Primele „Mari Școli” franceze au fost create de stat la jumătatea secolului al XVIII-lea, cu scopul de a asigura cadrele tehnice și militare necesare marilor organisme ale statului: Armată, Mine, Ape și Păduri, Administrație Centrală, Poduri și Drumuri, Agricultură, Porturi și șantiere navale, Științe veterinare etc. (N. t.)



Problema este, însă, că putem, de asemenea, privind-le din alt unghi, să le recunoaștem acestor operații și un rol în ceea ce privește *securitatea semantică*. Niște operațiuni, într-adevăr, de același gen sunt cele care fac, mai cu seamă, posibilă reidentificarea ființelor, mai ales a ființelor abstracte – cele pe care nu le putem arăta cu degetul sau atinge – în diferite contexte și, de asemenea, în felul acesta, utilizarea lor identică. Ele permit, totodată, transformarea unor ființe concrete – așa cum se întâmplă în cazul ființelor umane în măsura în care sunt făcute din carne – în niște ființe abstracte stabilizate, așa cum sunt, de exemplu, subiecții liberalismului. Niște *proprietăți permanente* le sunt, astfel, alipite unor ființe a căror existență este eminentamente trecătoare și schimbătoare așa cum este cea a ființelor umane și care, mai ales – așa cum evidențiază foarte clar abordările de tip pragmatist –, își văd contururile identității modificându-se în funcție de situația în care se află cufundați⁷³. Să luăm exemplul clasic al sclavagismului. Stăpânii de sclavi puteau foarte bine, în anumite contexte, să îi aprecieze pe aceștia, să se atașeze de ei, să-i asculte spunând poezie etc. Era, însă, de-ajuns o vicisitudine a sorții, și iată-i vânduți. Prieteni azi, marfă mâine⁷⁴. Oarecum la fel, de altfel, ne purtăm și noi, azi, cu animalele noastre domestice. Sclavul este, așadar, o ființă lipsită de securitate semantică, chiar dacă poate face obiectul unei protecții personale și contextuale.

A le atribui instituțiilor un rol mai cu seamă semantic, constând în a stabiliza referința ținând cât mai puțin seama de contextul de utilizare, ne permite să nu le confundăm cu alte două tipuri de entități cu care ele sunt cel mai adesea asociate, dar de care se cuvine să le distingem analitic. Pe de o parte, de *administrații*,

care asigură niște funcții de *poliie*⁷⁵, și, pe de altă parte, de *organizații*, care asigură niște funcții de *coordonare*. Aceste două genuri de entități desemnează, dacă vrem, mijloacele cu care trebuie să fie înzestrate instituțiile pentru a putea să acționeze în lumea corpurilor. Tocmai, de altfel, aspectul lor atât de profund incarnat le face atât de lesne suspecte de a nu fi decât niște arme puse în slujba unor interese particulare, și, prin asta, atât de fragile în fața loviturilor criticii. Totuși, chiar dacă articularea dintre organizații și instituții poate fi indirectă (de exemplu, întreprinderile capitaliste nu au o autoritate instituțională proprie, astfel încât capitalismul este întotdeauna asociat statului), cert este că instituțiile nu pot fi complet decuplate de administrații, pentru că rolul lor semantic are un caracter nemijlocit deontic. Ele nu se mulțumesc doar cu a stabili dicționare. Ci edictează *definiții* a căror necunoaștere atrage după sine *sanțiuni*. Munca semantică și munca polițienească merg, în cazul lor, mână în mână.

Trebuie să notăm, totuși, că distincția conceptuală pe care tocmai am stabilit-o între instituții, organizații și administrații se estompează atunci când termenul de instituție este utilizat – așa cum se întâmplă în utilizările, de exemplu atunci când desemnăm o școală sau un spital ca fiind niște „instituții” – într-un mod aproape reificat, în care accentul e pus pe cadrul în același timp regulamentar, contabil și material (construcții, linii de credit etc.). Într-adevăr, foarte multe situații care se înscriu în aceste cadre pot, atunci când sunt privite în detaliu, să îmbrace niște aspecte foarte diverse, mai curând de ordinul muncii administrative sau organizaționale. Tot ce se petrece în „instituții”, luate în acest sens, este prin urmare departe de a fi de ordin propriu-zis in-

stituțional, un mare număr de situații desfășurându-se, chiar, în registrul pe care l-am calificat drept *practic*. Doar atunci când niște complicații nu mai permit rutinelor să se efectueze devine dimensiunea instituțională a instituției preponderentă. Ceea ce revine la a spune, de asemenea, că „instituțiile” înseși trebuie să facă neîncetat obiectul unui proces de reinstituționalizare, dacă nu vor să-și piardă contururile și, într-o anumită măsură, să dispară. În cursul acestor procese de reparare, niște actori, sau unii dintre ei – de obicei, cei care se consideră investiți cu o autoritate –, să străduiesc să restaureze prezența (ficțională) a ființei fără corp reamintind obligația de a acționa în *bună și cuvenită formă*, astfel încât să frâneze diluarea ei în îmbinări compozite de persoane corporale despre care se spune (în mod eronat) că le sunt „membri” sau că le compun⁷⁶.

La joncțiunea dintre controalele semantice și constrângerile fizice se găsesc *probele* și *regulile*. Asupra problemei probelor vom reveni în expunerea următoare. Pentru moment, este suficient să notăm că *formatele* probelor realității fac obiectul unor garanții instituționale și, deseori, al unor texte de regulament care definesc procedurile care trebuie urmate pentru ca proba să poată fi considerată validă. Acest lucru este valabil mai cu seamă în cazul probelor de selecție care joacă un rol important în accederea persoanelor la niște poziții mult râvnite (examene școlare, întreceri sportive⁷⁷, consultații electorale, în anumite cazurile concursurile de angajare etc.). Aceste definiții au pretenția de a stabili și de a explicita componentele probei astfel încât să nu lase în necunoscut decât calitățile ființelor care sunt supuse testului (operație despre care am văzut că este inevitabil incompletă, deschizând, astfel, calea criticii).

Proba realității, pentru a fi considerată validă, trebuie, într-adevăr, să se prezinte ca o *probare a ceva*, pentru a se deosebi de un alt gen de probe – pe care nu le vom aborda în aceste expuneri –, care sunt încercările de forță implicând violența, în care toate mijloacele sunt permise pentru a câștiga.

Ne putem îndoi de faptul că instituțiile, în sensul în care termenul este folosit aici, pot să apară doar printr-un proces de auto-emergență provocat de interacțiuni și de repetarea lor pe parcursul acțiunii. Astfel de procese, chiar dacă sunt într-un totul credibile atunci când e vorba de a da seamă de formarea unor obiceiuri și, odată cu ele, a unor regularități așa-zis „obiective”, sau chiar de stabilirea unor convenții tacite care permit convergența acțiunilor în niște puncte focale tratate ca *arbitrare* (fiecare se conformează comportamentului pe care crede că îl va adopta celălalt, exemplul clasic fiind conducerea automobilului pe dreapta sau pe stânga), nu par a fi în măsură să facă inteligibil felul în care instituțiile susțin calificarea ființelor. Pe de o parte, pentru că aceste procese mașinale pot, în mare măsură, să nu ia în calcul determinarea proprietăților obiectelor, dar mai ales pentru că nu permit apariția unei valori și susținerea caracterului propriu-zis *normativ* al normei – dacă se poate spune așa –, cu consecințele ei deontice. Putem cu ușurință admite că supunerea față de obiceiuri și reperajul care se sprijină pe regularități, sau mai degrabă, cel mai adesea, pe niște semne în care acestea sunt depozitate (așa cum sunt, de exemplu, tabelele cu orarele trenurilor), pot fi suficiente pentru a orienta acțiunea în toate situațiile pe care, pe drept cuvânt, le putem numi *de rutină*. Într-adevăr, una dintre caracteristicile acestui gen de situații o constituie, tocmai, faptul că întrebarea

dacă aceste repere sunt – sau nu – arbitrar este dată deoparte. Noi nu ne întrebăm, de obicei, dacă faptul că trenul sosește în gară mai curând la 7,45 decât la 7,44 are cu adevărat un temei. Nu la fel se întâmplă, însă, în situații de *dispută* (așa cum ar fi, de exemplu, cazul dacă sosirea trenului la o oră sau alta i-ar favoriza pe anumiți actori și i-ar penaliza pe alții). Regula prescrisă trebuie să fie, atunci, *justificată*, astfel încât să fie împiedicată posibilitatea ca ea să fie pusă la îndoială de critica care ar taxa-o drept arbitrară (vrând să spună, în felul acesta, că ea servește, implicit, anumitor interese particulare). Rareori, însă, justificarea are un caracter punctual, ceea ce nu s-ar întâmpla decât dacă ea ar fi acceptată imediat de către toți ca fiind evidentă. Fiecare dintre bunele motive propuse aici se înscrie, cel mai adesea, în desfășurarea unui proces, caracterizat printr-o înlănțuire de justificări, critici și contra-justificări care tinde să deplaseze justificarea, să o disemineze potrivit unui proces pe care l-am numit *creștere în generalitate*. Tocmai pentru că disputa și critica ocupă o poziție centrală în desfășurarea vieții sociale nu poate vreodată normativitatea să fie complet resorbită în regularitate.

Instituționalizare și ritualizare

Dimensiunea compulsivă a intervențiilor instituționale și caracterul iterativ al ritualurilor au condus adesea la a pune pe seama *repetiției* intuirea unei afinități între aceste două forme. Și totuși, așa cum tocmai am sugerat, există repetiții, de ordinul regularității, care au puține lucruri în comun cu ritualizarea⁷⁸ (mă băr-

bieresc în fiecare dimineață pentru că în fiecare noapte îmi crește la loc barba – o activitate rutinieră și destul de plictisitoare –, dar nu mi-ar trece prin minte să consider că împlinesc, în felul acesta, un ritual). Principiul relației dintre instituționalizare și ritualizare trebuie căutat, prin urmare, în altă parte. Ea are, după părerea noastră, legătură cu constrângerile care apasă asupra operațiilor metapragmatice de confirmare. O trăsătură pertinentă a ritualizării constă, într-adevăr, în a face ca niște exigențe privitoare la modul de a face (sau de a spune) să dobândească întâietate asupra luării în seamă a consecințelor funcționale a ceea ce se face (sau se spune), cel puțin dacă le privim prin raportare la o acțiune care urmărește realizarea unei modelizări a stării de lucruri, modificare care este susceptibilă de a fi obținută în diferite moduri. Dacă, de exemplu, cu ocazia unei partide de pescuit, mă preocupă mai mult perfecțiunea lansării mele decât dacă voi prinde sau nu un păstrăv (se întâmplă să prinzi un pește lansând rău și să dai chix lansând bine), se poate spune, într-adevăr, că am tendința de a-mi *ritualiza* gestul. Ritualizarea își dezvăluie, aici, intenția obiectivă, care este aceea de a aboli distanța care desparte întotdeauna, în împrejurările obișnuite ale vieții, *situația-tip* de *situația-ocurență* și, prin urmare, de a face ca și cum ele ar putea să coincidă într-un act de sinteză prin intermediul căruia formele sintetice și stările de lucruri s-ar suprapune în mod indisolubil. Cu condiția, totuși, de a închide ochii asupra efectelor selectării anumitor trăsături, considerate pertinente, în detrimentul altor trăsături, respinse ca accesorii, pe care o operează în mod obligatoriu *stilizarea*. Realitatea este, în felul acesta, confirmată ca fiind nu numai ceea ce este, ci și, indisociabil, ceea ce trebuie să fie pentru a

fi ceea ce este și, prin urmare, ca neputând să fie altfel decât este.

Astfel de operații, deseori asociate de antropologie teatralizării⁷⁹, mai cu seamă atunci când sunt, așa cum se întâmplă cel mai des, realizate în public (dar chiar dacă cel care le înfăptuiește e singur, el va avea, atunci, tendința de a se dedubla ca pentru *a se vedea acționând*), și atunci când sunt încununare de succes (ceea ce, vom vedea, nu este întotdeauna cazul), asigură coordonarea actorilor și a spectatorilor într-un același curs al acțiunii. Și aceasta, tocmai, astfel încât diferența dintre activitate și pasivitate (sau dintre conducători și conduși), care nu este niciodată complet abolită, să fie redusă făcându-le cât mai puțin distincte cu puțință una de alta⁸⁰. Niște ființe umane, împrăștiate până atunci într-o multiplicare de stări, interioare și exterioare, se trezesc atunci scufundate împreună în certitudinea că ceea ce este este cu adevărat, în mod incontestabil și, deseori, așa cum foarte bine se poate vedea în cazul riturilor de trecere, în mod definitiv. Nimeni nu se mai poate, atunci, îndoii că nou-născutul s-a născut cu adevărat, că băiatul sau fata au părăsit cu adevărat copilăria și au intrat în vârsta adultă, că celibatarul este de-acum însurat ori că acela (până în acel moment, un om ca oricare altul⁸¹) pe care l-am făcut șef este cu adevărat șef, că mortul e cu adevărat mort etc. Și totuși, se întâmplă ca îndoiala să se strecoare, și critica să se aprindă.

În expunerea următoare voi încerca să precizez felul în care critica apare din înseși contradicțiile pe care le conțin sarcinile în același timp necesare și himerice ce le revin instituțiilor.

Necesitatea criticii

În expunerea precedentă, am pus accentul pe incertitudinea care impregnează viața socială și am schițat identificarea a diferite registre de acțiuni pe care se pot sprijini actorii, dacă nu pentru a resorbi această incertitudine, cel puțin pentru a o face suportabilă. Am distins, astfel, un registru practic, marcat mai ales de un slab nivel de reflexivitate și printr-o anumită toleranță față de abateri, și niște registre pe care le-am numit metapragmatice, caracterizate, dimpotrivă, printr-un nivel ridicat de reflexivitate. Am sugerat ideea că ar putea fi reperate cel puțin două registre metapragmatice: acela al confirmării și acela al criticii. Prin confirmare înțeleg mai ales genul de sarcini pe care îl îndeplinesc instituțiile atunci când se ocupă cu construirea realității, care este astfel detașată pe fundalul pe care îl constituie lumea. M-a interesat, în sfârșit, să justific – într-un anumit sens – instituțiile atrăgând atenția asupra necesității de

a face apel la o ființă fără corp pentru a stabili un acord semantic minim care nu poate decurge dintr-un schimb de puncte de vedere între niște persoane angajate în niște corpuri. Această întreprindere de justificare nu m-a făcut, însă, să ignor validitatea altei poziții, declarat și tranșant critică, privind instituțiile: aceea care le denunță puterea văzând în ea manifestarea unei violențe simbolice. Această a doua poziție presupune necesitatea criticii. Voi încerca acum să justific această necesitate. Și asta dezvoltând, mai întâi, argumentul potrivit căruia posibilitatea criticii este înscrisă, oarecum în negativ, în tensiunile care străbat însăși funcționarea instituțiilor. După care voi dezvolta ceva mai pe larg examinarea registrului critic, în raporturile lui cu registrul confirmării, încercând să demonstrez că, de fapt, critica constituie singura apărare împotriva dominației susceptibile de a fi exercitată de instituții. Tocmai rolul indispensabil jucat de critică în viața socială explică importanța pe care sociologia n-a încetat să i-o acorde.

Contradicția hermeneutică 1: încarnarea într-un purtător de cuvânt

Problema, cu instituțiile, este că sunt în același timp necesare și fragile, benefice și abuzive. În măsura în care sunt necesare și benefice, chiar trebuie să credem în existența lor. Însă fragilitatea lor se datorează în primul rând faptului că realitatea acestei existențe este totuși greu să nu fie pusă la îndoială și că îndoiala, în ceea ce le privește devine copleșitoare atunci când caracterul lor abuziv se face simțit într-un mod din cale

afară de evident. Două probleme, mai ales, împiedică instituțiile să stea în picioare. Cea dintâi, care este și cea mai des invocată și asupra căreia nu vom insista, privește problema fundamentului lor. În măsura în care sunt întemeietoare ale unei autorități, instituțiile trebuie să fie ele însele întemeiate, înscriindu-se într-un lanț al autorizărilor care, în societățile moderne, nu merge de obicei mai departe de stat. Indiferent, însă, de lungimea sa, acest lanț de autorizări se izbește de întrebarea – deosebit de spinoasă de când teologico-politicul a căzut în desuetudine – de a ști care este ființa susceptibilă să asigure fundamentul ultim¹, și chiar aceea dacă întreprinderea care constă în a-i căuta un fundament autorității pe care o invocă instituțiile nu este pur și simplu zădărnă (chestiune destul de asemănătoare cu paradoxul de care se izbesc speculațiile care plasează la originea limbajului o convenție explicită, din moment ce ar trebui, atunci, să dispunem deja de un limbaj pentru a stabili acordul convențional pe care se sprijină limbajul²).

Factorul de fragilitate cu care se confruntă instituțiile care ne va preocupa cu deosebire aici privește în primul rând incarnarea lor în niște purtători de cuvânt. Ea ne va conduce, apoi, spre o punere și mai radicală în cauză, care de data aceasta se va referi nu numai la tensiunea dintre ființa fără corp a instituției și ființa din carne și oase a celui care vorbește în numele ei, ci și la limitele vorbirii instituționale atunci când o confruntăm cu exigențele acțiunii, adică cu mijloacele de care dispune ea pentru a se realiza în niște situații concrete.

Am sugerat, mai sus, că doar o ființă *fără corp* ar putea să scape de constrângerea *punctului de vedere* și să spună cu adevărat ce este ceea ce este privind lumea *sub specie aeternitatis*. Problema e, însă, că, neavând corp,



această ființă nu poate să vorbească, sau o poate face doar exprimându-se prin intermediul unui *purtător de cuvânt*, adică al unor ființe din carne și oase așa cum suntem cu toții – cum ar fi judecători, magistrați, preoți, profesori etc. Aceștia, chiar și atunci când sunt *oficial mandatați și autorizați*, nu sunt, totuși, decât niște ființe corporale obișnuite – situate, interesate, pline de dorințe etc. –, condamnate, astfel, așa cum suntem cu toții, la fatalitatea unui punct de vedere, cel puțin atunci când nu se presupune că se exprimă în calitate de delegați ai unei instituții. Acesta e și motivul pentru care sunt înzestrați adesea cu însemne simbolice specifice (precum uniforme, turnuri retorice obligatorii etc.) pentru a face manifeste ocaziile în care se exprimă nu în nume propriu și din punctul de vedere al propriului lor corp, ci, tocmai, în numele unei instituții despre care se presupune că le-a investit corporalitatea cu proprietățile unei ființe fără corp (potrivit logicii celor „două corpuri” făcută celebră de Ernst Kantorowicz). Cert este că, aparența exterioară a acestor purtători de cuvânt neputând să se modifice decât foarte puțin (doar prin costum, tonul vocii, ținută etc.) după cum se prezintă potrivit ființei lor obișnuite sau potrivit modalității lor instituționale, niciun semn nu ne permite să avem un acces suficient de sigur la interioritatea lor pentru a fi convinși că nu ne induc în eroare și că cel pe care îl vedem și pe care îl ascultăm este cu adevărat instituția încarnată, nu un ins oarecare la fel ca mine și ca tine.

De aici, o profundă ambivalență față de instituții, inerentă, probabil, oricărei vieți sociale, mai cu seamă atunci când dimensiunea ansamblurilor avute în vedere nu ne mai permite să le reperăm rupturile printr-o reglare continuă a relațiilor, care presupune interconecta-



rea și întâlnirea față în față. Și chiar în cazul unor astfel de grupuri mici, pentru care anumite societăți amerindiene (numite „acefale”) constituie un exemplu clasic, disputele, atunci când capătă amploare, nu își găsesc rezolvarea decât prin îndepărtarea anumitor membri, grupuri de rudenie sau grupuri de vecinătate, care pleacă să se instaleze ceva mai departe, potrivit unui proces de sciziune-fuziune (analizat, în cazul triburilor yanomami din pădurea amazoniană, de Catherine Alès³) care nu este posibil decât în contexte ecologice caracterizate printr-o populație puțin numeroasă având la dispoziție un teritoriu foarte întins înzestrat cu resurse naturale abundente.

Pe de o parte, deci, noi avem încredere în instituții, „credem” în ele. Și cum am putea să nu avem, din moment ce fără intervenția lor *îngrijorarea* cu privire la ceea ce este nu ar putea decât să crească, odată cu dezacordurile? Dar, pe de altă parte, fiecare dintre noi știe foarte bine că aceste instituții nu sunt decât niște *ficțiuni*, și că singurele reale sunt ființele umane care le alcătuiesc, care vorbesc în numele lor și care, înzestrate fiind cu un corp, cu dorințe, cu pulsuni etc., nu dețin nicio calitate aparte care să ne permită să avem încredere în ele. Alternăm, astfel, între „este o hotărâre a municipalității” și „ce vorbești, frate, vrea primarul, acest ticălos, să-și vândă la suprapreț cocioaba pe care a moștenit-o de la mătușă-sa, zgârcita aia bătrână”. Și aici, însă, credința în instituție și critica instituției formează un cuplu inseparabil, deoarece, dacă nimeni nu s-ar preocupa să spună ce este ceea ce este, cine ar mai putea fi criticat?

Propunem să vedem în această tensiune o contradicție care se află înscrisă, într-o anumită măsură, în inima vieții sociale comune, și pe care se cuvine s-o



abordăm considerând-o, la acest nivel de analiză, de nedepășit. O vom numi *contradicție hermeneutică*. Aceasta ne confruntă cu următoarea dilemă. Ea constă, pe de o parte, în a renunța la sarcina constând în a spune *ce este ceea ce este* (în sine, pentru toți etc.) în beneficiul unui schimb de *puncte de vedere*, atrăgând astfel după sine un risc care îl depășește pe acela de a nu ajunge la o închidere, fie și provizorie, a discuției. Pericolul este, mai cu seamă, acela de a trezi îngrijorarea cu privire la determinarea și la stabilitatea ființelor al căror mediu ambiant constituie suportul acțiunii și de a provoca, astfel, o teamă de fragmentare, de care actorii pot căuta să se apere repliindu-se pe microcosmosuri interpretative, ceea ce nu are cum să nu atragă o fărâmițare a colectivelor și să nu ascundă, pe termen mai lung, un risc de violență. Cealaltă ramură a acestei alternative este de a le delega sarcina de a spune *ce este ceea ce este* acelor ființe fără corp care sunt *instituțiile*, cu prețul, însă, al unui alt fel de *îngrijorare*, la fel de persistentă ca îngrijorarea cu privire la ceea ce este. Ea se referă, de data aceasta, la întrebarea dacă purtătorii de cuvânt care îi permit instituției să se exprime traduc cu adevărat voința acestei ființe fără corp sau nu fac, sub aparența de a-i da cu împrumut vocea lor, decât să-și impună propria voință, cu scopul ascuns de a-și satisface dorințele egoiste, acelea ale unor ființe corporale și, prin urmare, interesate și situate, așa cum suntem cu toții.

Ceea ce desemnăm, aici, sub denumirea de *contradicție hermeneutică* nu reprezintă, așadar, doar un dispozitiv analitic. Această contradicție este neîncetat prezentă în conștiința actorilor sau, cel puțin, la marginile ei, fiind susceptibilă să se trezească ori de câte ori un incident – indiferent că e vorba de o dispută ori de o

simplă dezajustare între elementele care alcătuiesc mediul ambiant – reactivează îndoiala cu privire la conținutul realității. Ar fi, însă, o eroare dacă am restrânge această îngrijorare la registrul psihologic al credinței. Mai ales în domeniul acțiunii se manifestă ea. Principala întrebare cu care persoanele sunt confruntate în societate nu este, într-adevăr, aceea privitoare la ce anume trebuie să creadă (întrebare care nu există cu adevărat decât pentru cei a căror putere se bazează pe controlul pe care îl exercită asupra instituțiilor), ci aceea privitoare la cum trebuie să acționeze și, mai ales, la ce este posibil să facă, adică aceea a *puterii de a acționa*. Aceasta presupune o apreciere a limitelor pe care constrângerile impuse de niște puteri care nu sunt acelea ale persoanei care acționează le exercită asupra ei – apreciere despre care am sugerat că, în funcție de condițiile istorice, poate avea baze realiste (realitatea construită social) sau poate, dimpotrivă, să exploreze posibilitățile laterale pe care le oferă experiența lumii (tot ceea ce se întâmplă). Altfel spus, manifestările contradicției hermeneutice trebuie căutate nu atât în interioritatea ființelor (care, pentru a se proteja, s-ar lăsa abuzate de credințe ori de ideologii), cât în relația lor cu acțiunea, în funcție, mai ales, de aprecierea pe care ele o dau șanselor care le sunt oferite de a acționa într-un anumit mod fără a fi nevoite să plătească un preț exorbitant.

Contradicția hermeneutică 2: semantică vs pragmatică

Însă genul de îngrijorare pe care îl poate trezi articularea dintre ființa fără corp a instituției și ființa corporală care îi „poartă” cuvântul nu este decât manifestarea tangibilă a unei neliniști ancorate în relația limbajului cu situațiile de enunțare în care se actualizează. Într-adevăr, această îngrijorare ar fi ușor resorbită dacă cuvântul care se prezintă ca fiind acela al instituției s-ar afla întotdeauna cât mai aproape de practică, altfel spus, dacă funcția semantică a instituției ar avea cu adevărat puterea de a acoperi în totalitate câmpul experienței și, în consecință, puterea de a aboli pluralitatea punctelor de vedere în beneficiul unei experiențe unice care ar veni să satureze câmpul semnificațiilor. Asta ar presupune, însă, capacitatea de a depăși diversitatea situațiilor concrete prin topirea lor într-o țesătură situațională continuă și fără cusături. Or, o astfel de operație este pur și simplu impracticabilă deoarece ar intra în contradicție cu însăși logica acțiunii care, activă în lumea corpurilor, nu se poate elibera din contextul schimbător în care se realizează, fiind, astfel, inevitabil asociată unor interpretări. Există, totuși, un gen de situații care par a constitui niște excepții, deosebit de lămuritoare pentru argumentul nostru, și care sunt cele pe care le instaurează ritualurile.

Tocmai, într-adevăr, o problemă de acest gen este cea pe care o înfruntă ritualul (și, într-o formă degradată, ceea ce vom numi ceva mai departe *proba adevărului*), a cărui una dintre cele mai specifice trăsături, prin

intermediul căreia el este deseori identificat, o constituie instaurarea unei situații care se prezintă, dacă o privim într-o optică teleologică, ca și cum ar fi organizată în așa fel încât să fie menținute cât mai aproape două genuri de corespondențe. Adică, pe de o parte, corespondența dintre diferite registre de manifestare ale acțiunii – în special dintre ceea ce se face prin cuvinte și ceea ce se face prin gesturi. Și, pe de altă parte, corespondența dintre acțiunile umane și dispunerea celorlalte ființe din apropiere. Fie un ansamblu de obiecte predefinite (care pot să nu fie de folos decât cu această ocazie), de locuri determinate din spațiu, date, momente alese și repetitive etc. Astfel, fiecare dintre elementele care intervin în cadrul situației exercită o constrângere asupra tuturor celorlalte, făcând ca ansamblul dispozitivului să se stabilizeze în mod autoreferențial. Însăși ideea de *context*, în sensul de condiții relativ independente față de acțiunile săvârșite ori de cuvintele rostite, la care aceste acțiuni și aceste cuvinte ar trebui, așadar, să se adapteze, cu prețul unor variații bazate pe interpretări, este, cel puțin în principiu, cu totul străină ritualului, deoarece fiecare dintre registrele de manifestare este prestabilit astfel încât să se ajusteze la celelalte – de exemplu, sub forma dialogică a unor întrebări și răspunsuri –, ansamblul manifestărilor, organizate pe secvențe a căror desfășurare este predefinită și, deci, previzibilă, fiind – atât cât e cu putință – calate pe dispozitivul înconjurător care este el însuși specificat și stabilizat. Așa cum știm – mai ales în urma cercetărilor întreprinse de Austin –, este de ajuns ca un singur element să lipsească sau să nu se potrivească așteptărilor, ca un cuvânt necesar să nu fie rostit, sau nu la momentul potrivit, sau nu de către persoana cuvenită, pentru ca efectuarea unui gest să fie,

din păcate, împiedică sau deviată etc., pentru ca orice corespondență să dispară și ritualul să eșueze.

Trebuie, însă, să ne întrebăm ce înțelegem prin asta. A spune că ritualul eșuează înseamnă a spune că lumea a reușit să-și impună și să-și facă recunoscută prezența intempestivă în interiorul unui ambient în întregime constituit pentru a o încorpora și, prin urmare, pentru a resorbi până și posibilitatea manifestării ei. Sau, altfel spus, că ea s-a manifestat tocmai în măsura în care se deosebește de realitate, ceea ce reduce situația ritualică la modul său artefactual de a fi și, într-o anumită măsură, o denunță, făcând-o să nu fie decât o realitate construită între altele posibile, când orientarea ei este în totalitate subordonată tocmai intenției obiective de a resorbi diferențialul dintre realitate și lume. Astfel, până și cea mai mică abatere, chiar cea mai contingentă⁴, echivalează cu o critică. Și, la fel, este de ajuns ca anumite persoane, prezente în același *context*, să refuze în mod ostentativ să intre în *situație*, pentru ca acțiunea ritualică să fie zdruncinată și, într-un anumit fel, denunțată (așa cum se poate observa deseori azi, de exemplu în cazul unor înmormântări care adună laolaltă, pentru o oră, într-o aceeași biserică, rudele celui dispărut, preocupate ca rămășițele pământești ale dragului lor defunct să fie însoțite religios, și prietenii acestuia, necredincioși sau ostili, care nu știu cum să se comporte în acest context și nici care sunt gesturile pe care le pot face public fără a atrage dezaprobarea celorlalți).

Or, această resorbire a diferențialului dintre lume și realitate este singurul mod imaginabil de a face să existe cu adevărat, în lumea corpurilor, o ființă fără corp. Într-adevăr, o ființă fără corp nu se poate manifesta în felul care este, în mod normal, acela al corpurilor

– fie ele animate sau inanimate. Pentru că acest mod de a fi constă în a persista în ființă, dar numai cu prețul unei serii de ajustări la un mediu înconjurător el însuși schimbător. Adică prin intermediul unui joc permanent sprijinindu-se pe diferența dintre lume și o realitate care trebuie să fie permanent *reparată* pentru a se menține ca atare și, în felul acesta, a se supune probei a ceea ce o pune la îndoială tocmai ca realitate. Dar pentru a putea acționa în felul acesta este nevoie de un corp. Acesta și este, în mod evident, motivul pentru care religiile, care se justifică prin capacitatea de a stabili rânduiiri care să le permită unor ființe umane să se adreseze unor divinități și, într-un anumit număr de cazuri mai puțin frecvente, unor zeități să le răspundă, au mers cel mai departe cu putință în inventarea acestui gen de dispozitive. Prezența ființei fără corp se dezvăluie, în cadrul religiilor, prin constrângerea pe care rânduirea ritualului le-o impune tuturor participanților. Fiecare dintre ei se poate asigura cu privire la propria stare ajustându-se la aceea în care presupune că se află și ceilalți, ceea ce permite conjugării corpurilor, rostind aceleași cuvinte, efectuând aceleași gesturi⁵, să realizeze un *analogon* virtual, material totuși, al ființei fără corp, care nu este doar evocată (așa cum se întâmplă, de pildă, atunci când un orator menționează numele lui Napoleon într-un discurs), ci prezentată.

Acest gen de dispozitive a constituit astfel, într-o anumită măsură, un rezervor sau un tezaur de procedee paradigmatică din care au venit să se alimenteze alte funcționalități, ori de câte ori trebuiau să se sprijine pe referirea la niște ființe fără corp, mai ales funcționalități de ordin politic, lovindu-se însă de niște dificultăți

pe care specificitățile domeniului religios permit, într-o anumită măsură – despre ale cărei limite vom vorbi imediat – să fie ocolite. Într-adevăr, zeitățile sunt înzestrate cu niște capacități – pe care le-am putea compara cu jokerul de la jocurile de cărți – foarte greu de transpus un ordine politică. Una dintre aceste capacități o constituie – cel puțin în religiile mântuirii – posibilitatea, care le este recunoscută, de a acționa intervenind direct asupra interiorității persoanelor – în „inimi” –, și asta într-un mod invizibil. Or, „inimile”, înțelese în acest sens, se află situate tocmai în punctul de nediferențiere dintre realitate și lume. Un alt joker, mai greu, se pare, de aplicat, și care este, de altfel, deseori privit cu o anumită suspiciune de către autoritățile religioase (cel puțin în cadrul creștinismului), constă în posibilitatea miracolului, adică într-o irupere intempestivă a ființei fără corp în lumea corpurilor, în care ea intervine asemenea corpurilor. Această soluție, pe care am putea-o califica drept mixtă, prezintă avantajul de a-i conferi acțiunii ființei fără corp o realitate tangibilă, cu neajunsul, însă, de a face să se reaprindă tensiunea dintre realitate și lume sub forma unei opoziții dintre lumea aceasta – care va fi caracterizată, atunci, drept „pământească” – și cealaltă lume – care va fi caracterizată, atunci, drept „divină”.

Se cuvine, totuși, să remarcăm că, inclusiv în cazul ritualurilor care sunt asociate îndeobște domeniului religios, mai cu seamă dacă le privim nu pe fiecare în parte și la momentul său, ci în măsura în care sunt articulate în niște parcursuri ritualice de o anumită durată săvârșite într-o pluralitate de locuri diferite, dimensiunea semantică este neîncetat amenințată de modificările care afectează performarea. Aceste modificări însoțesc mai

cu seamă schimbările contextului de acțiune, a cărui ținere sub control nu poate fi niciodată garantată fără ca o parte mai mult sau puțin importantă de imprevizibil să se mențină. Pentru un observator, dimensiunea pragmatică, care se manifestă în interacțiunea dintre actori și în relația lor cu obiectele, tinde atunci să treacă înaintea dimensiunii semantice. Simbolismul însuși își dezvăluie „ambiguitatea”, „nedeterminarea”, „supraabundența” și „paradoxurile”⁶. Însă tocmai pentru că exploatează repertoriul simbolic disponibil într-un mod relativ subdeterminat pot parcursurile ritualice să încorporeze, în trecere, actori cu proprietăți, povești de viață și așteptări diferite, evenimente neprevăzute, eșecuri și dezmințiri, a căror interpretare îngăduie o anumită plasticitate, în niște limite variabile, depinzând de autoritatea reprezentanților oficiali însărcinați cu controlul dogmatic. Și tocmai grație acestei plasticități poate fi menținută indistincția dintre realitate și lume, de vreme ce tot ce se întâmplă, sau aproape tot, este susceptibil să „capete sens” atunci când sunt dezvăluite corespondențele care leagă aceste ființe și aceste evenimente disparate de entitățile care intervin în ritual, și pe unele de altele⁷.

Genul de probleme pe care le întâmpină ritualurile religioase în încercarea de a se lega trainic de o semantică se pun cu o acuitate aparte atunci când aceste forme sunt transpuse în ordine politică. Problema politicii, atunci când se sprijină, așa cum s-a întâmplat, până acum, aproape întotdeauna, pe niște instituții, tratate ca niște ființe fără corp, este că trebuie să se situeze pe de-a-ntregul în realitate invocând, în același timp, ceva cu adevărat fundamental și permanent în comparație cu realitatea, adică ceva care să nu fie doar *construit*. Aceas-

ta, ca pentru a se lega cât mai solid cu putință de o putere – autoritatea – de care nu dispune cu adevărat niciuna dintre ființele umane, condamnate, așa cum sunt toate, la fatalitatea punctului de vedere, cu scopul de a le putea conferi câtorva dintre ele, acționând ca un singur om, o putere exorbitantă asupra tuturor celorlalte, lăsate pradă fragmentării. Însă o astfel de operație nu este, practic, nicicând realizabilă în mod cu adevărat convingător, sau poate doar în anumite momente aparte cum sunt ceremoniile sau sărbătorile și, în general, momentele pe care Durkheim le caracteriza prin termenul de „efervescentă”. Iar asta ține pur și simplu de faptul că politica, în măsura în care se vrea realistă, este obligată să recunoască existența unui context care îi scapă parțial, chiar dacă își stabilește ca misiune să-l ia în stăpânire.

Exemplul-limită al ritualului și evocarea problemelor pe care le pune transpunerea lui în ordine politică pentru a-i întemeia autoritatea ne pot ajuta să percepem mai clar, pe de o parte, sensul distincției, propuse mai sus, dintre *realitate* și *lume*, dar și, pe de altă parte, relativa fragilitate a realității în calitatea ei de *realitate construită*. Am sugerat, într-adevăr, că realitatea este constituită de relația dintre, pe de o parte, elemente smulse lumii și, pe de altă parte, formate de probe, calificări, principii de categorizare și moduri de totalizare – indiferent de forma, juridică, științifică, de ordinul cutumei în care acestea sunt încorporate – având dubla caracteristică de unelte descriptive (care spun ce este cu adevărat ceea ce este) și de forțe deontice generatoare de prescripții și de interdicții. Aceste formate, determinate sub constrângerea unei puteri instituționale, sunt privite nu numai ca și cum ar fi susceptibile să încorporeze și să stabilizeze bucăți de lume, ci ca și cum ar

avea posibilitatea (și misiunea) de a controla lumea în întregul ei.

Ceea ce demonstrează, în treacăt fie spus, că – așa cum vom vedea mai bine ceva mai departe – distincția pe care am formulat-o între lume și realitate nu poate fi surprinsă de un actor care ar privi în totalitate din punctul de vedere al realității, și încă și mai puțin de un purtător de cuvânt atunci când se exprimă potrivit funcțiilor lui instituționale. Pentru că vizarea obiectivă a realității se orientează în direcția totalității, și asta chiar dacă nu se face apel la unelte tehnologice de totalizare, cum ar fi, de exemplu, cele pe care ni-l oferă statistica. Doar prezentându-se în locul întregului poate încerca realitatea să-și asigure robustețea și să se apere de forțele care contribuie la a o relativiza, adică la a o pune în cauză. Privită din interior, ea nu are exterioritate. Rezultă că distincția dintre lume și realitate își are rădăcinile într-o optică aparte, care este deja aceea a criticii.

Privită din acest unghi, realitatea, în calitatea ei de realitate construită sub puterea instituțiilor, se plasează în prelungirea ritualului. Sau, mai bine spus, constituie o tentativă, inevitabil sortită eșecului, de a împinge ritualizarea până dincolo de limitele, foarte înguste de altfel, între care ea rămâne posibilă, cu scopul de a o implanta peste tot, sau aproape. Adică acolo unde ea întâlnește inevitabil contingenta și incertitudinea inerente situațiilor, în măsura în care acestea se află și în lume, și, prin urmare, exigențele acțiunii care trebuie desfășurate de către *actori* pentru a le face față, adică de către fiecare dintre noi atunci când părăsim rarele situații ritualice pentru situațiile pe care le numim „obișnuite”, în care se petrece cea mai mare parte vieții. Pentru că formatarea instituțională, în măsura în care e realistă, nu se poate

orienta doar spre conformarea conduitelor supunându-le unor reguli, ci și, obligatoriu, spre stabilizarea, prin aceeași operație, a contextelor în care se desfășoară conduitele, pentru ca regulile să întâlnească niște condiții de execuție care să le corespundă. Înseamnă, însă, a aștepta prea mult de la ceva pe care este perfect adecvat să-l numim, în acest caz, *providență*, doar foarte rar, cu prețul unor constrângeri și al unor violențe care fac acțiunea umană practic irealizabilă, o astfel de ajustare devenind factuală.

O realitate în care instituția ar fi efectiv *totală* (pentru a prelua expresia lui Goffman⁸), adică – așa cum vom vedea – o realitate excluzând posibilitatea criticii, ar fi, într-adevăr, o realitate care nu s-ar lăsa absolut deloc *interpretată*. *Semantica*, care constituie domeniul prin excelență al instituțiilor, ar triumfa atunci în mod absolut asupra *pragmaticii*. Dar dacă – așa cum am sugerat mai sus – o lume în care pragmatica ar trece neîncetat înaintea semanticii este greu de imaginat, pentru că ar produce o infinită fărâmițare a semnificațiilor, o realitate în întregime supusă unei semantici stabilizate din perspectiva unor poziții instituționale ar fi o realitate în care acțiunea, fie ar deveni imposibilă, fie ar fi condamnată să se realizeze rupând legăturile care o raportează la limbaj și chiar la orice fel de semiotică. Totuși, tocmai către această limită tinde utilizarea instituțională a limbajului, atunci când are pretenția de a fixa vocabularul și sintaxa în niște *formule* pe drept cuvânt considerate *stereotipe*, pentru a arăta că ele nu se mai referă la altceva în afara limbajului însuși, dat fiind că procedează ca și cum ar fi cu puțință ca referința să fie stabilizată o dată pentru totdeauna, indiferent de

contextul în care sunt angajate cuvintele.

Așa cum demonstrează exemplul „limbii de lemn”, fie ea a unui stat, a unui partid, a unei biserici ori aceea în care deliberat se exprimă funcționarii organizațiilor internaționale, ca să nu mai vorbim de jargoanele instituționale cele mai obișnuite – a căror paradigmă este limba dreptului –, această utilizare a limbajului, întemeiată pe un catalog de prescripții și de interdicții, adică pe baza unei violențe semantice, nu mai îngăduie să se spună mare lucru și, oricum, nimic care să se potrivească situațiilor concrete în care vorbirea trebuie să se îmbine cu acțiunea. „Limbile de lemn” nu mai spun prin urmare nimic, oricum nimic care să mai aibă cu adevărat vreo legătură cu situațiile de vorbire, ca și cum, devenite perfect autoreferențiale, ele n-ar mai putea face altceva decât să se enunțe pe ele însele.

Deja, așadar, însuși faptul inadecvării formulelor oficiale la situațiile în care actorii trebuie să se angajeze practic și să acționeze, adică să se confrunte cu alte ființe umane și cu o multitudine de ființe non-umane etc., introduce niște jocuri interpretative care deschid calea spre o punere în cauză sau, măcar, spre o relativizare a calificărilor instituționale.

Această tensiune nu este, de altfel, ignorată de purtătorii de cuvânt. Există, într-adevăr, pentru ei un mod de a încerca să prevină efectul derealizant al performării instituționale și de a încerca să-i atenueze violența încorporând-o, adică adaptându-se situațiilor ca și cum ar fi cufundați în ele asemenea unor indivizi obișnuiți. Ei se străduiesc, atunci, să modifice ușor vocabularul, sintaxa și chiar *hexis*-ul corporal al subiectului vorbitor pentru a face rostirea instituțională – cum se spune – mai „naturală” și mai „vie”, de parcă ar fi propria lor vorbire (este

așa-numitul „a spune lucrurilor pe nume” al oamenilor politici). Însă această stratagemă, dând o pondere mai mare prezenței corporale a celui care „poartă” cuvântul ființei fără corp, riscă întotdeauna să aibă un efect invers celui scontat, adică nu să facă să scadă îngrijorarea cu privire la validitatea a ceea ce se spune, ci, dimpotrivă, să facă să crească îndoiala cu privire la cine vorbește, dacă într-adevăr ființa fără corp este cea care spune ceea ce spune sau doar o ființă încorporată, oarecare, cu determinările, interesele, libidoul ei etc.

Violența instituțională

Problema tensiunii dintre semantică și pragmatică, pe care tocmai am evocat-o, trimite la aceea a violenței, în jurul căreia pivotează contradicția hermeneutică. Am făcut, într-adevăr, astfel încât posibilitatea unor registre metapragmatice și, mai ales, aceea a unui registru metapragmatic al confirmării rezervat instituțiilor, să derive din riscurile cu care sunt confrunțați actorii atunci când continuarea activității lor în comun, desfășurate într-un registru practic, trebuie să facă față unei creșteri a nivelului de dispută. Faptul de a-i încredința unei *instituții* autoritatea necesară pentru a spune ce este ceea ce este a fost privit, mai întâi, din perspectiva rolului său pacificator. Însă, așa cum sugerează analizele precedente, puterea cu care este investit limbajul oficial nu se poate ea însăși manifesta fără a trăda, în același timp, violența pe care o ascunde, și care este cel mai adesea tăgăduită prin inserarea responsabilității pentru măsurile adoptate într-un lanț al autorității care conduce

către ființa inexistentă pe care o invocă instituția, dene-gare care este consubstanțială *ulteriorității* (*après-coup*) confirmării. Într-adevăr, pentru a se putea exercita fără violență, limbajul instituțional ar trebui să fie în măsură să prevină, oarecum *prin simpla sa existență*, eventualitatea ca actorii să se dedea unor abateri de conduită și unor interpretări divergente a ceea ce se întâmplă. Asta ca și cum instituția ar fi cu adevărat capabilă să ofere singurul punct de vedere posibil asupra lumii și să furnizeze, în felul acesta, norma adevărului. Or, am văzut că acest obiectiv, care se află bine inserat, fără doar și poate, în inima formei-instituție, este cu neputință de realizat ca urmare, mai ales, a variabilității contextelor acțiunii.

De altfel, dacă un astfel de proiect ar fi cu putință, instituțiile ar fi cu adevărat, fără doar și poate, niște pure dispozitive semantice, a căror rostire nu ar trebui decât să se afirme pentru ca practicile să fie automat omogenizate și puse în conformitate, ca și cum între a spune și a face nu ar exista nicio distanță. Atunci, însă, instituțiile nu ar avea absolut nicio nevoie să se lege de niște *organizații* având sarcina de a-i guverna pe actori pentru a le coordona activitățile, și nici, cu atât mai puțin, de niște *administrații* având o funcție polițienească. Or, așa ceva nu se întâmplă niciodată (sau practic niciodată). Din motivele pe care tocmai le-am schițat, violența semantică, operată în textura limbajului cu scopul de a-i fixa modurile de utilizare și de a-i stabiliza referințele, nu este suficientă pentru a obține conformarea conduitelor, astfel încât întotdeauna, sau aproape întotdeauna, ea trebuie asociată unei violențe fizice sau, măcar, amenințării cu ea, pentru a stabiliza interpretările și, astfel, a îndepărta riscul unei dispute deschise. Violenței,

verbale sau fizice, care se *dezlănțuie* – cum se spune – atunci când disputa capătă amploare, instituția îi opune, astfel, o violență *înlănțuită* de dispozitivele semantice și administrative care îi justifică existența: „Dacă dispăre – scrie Walter Benjamin – conștiința prezenței latente a violenței într-o instituție, aceasta decade⁹”. Această violență – pe care Walter Benjamin o arată ca fiind, de exemplu, inherentă dreptului – poate lua forma unui fel de comori ascunse, a cărei existență este cel mai adesea negată, cu titlul de „violență întemeietoare” de drept¹⁰, sau se poate manifesta, justificându-se însă atunci prin trimitere la legitimitate, ca „violență conservatoare” de drept.

Criticile de acest gen nu se limitează, însă, la drept, a cărui funcție represivă este evidentă și chiar asumată. Ele ating și ritualurile ale căror puneri în scenă imuabile nu sunt doar denunțate ca formalism, gol de orice conținut și străin de fluxul neîncetat al „adevăratei vieți” și, astfel, judecate adesea ca „neautentice” (așa cum se întâmplă atunci când caracterul formal al căsătoriei, de exemplu, este opus spontaneității iubirii adevărate, neîncetat expuse riscului estompării treptate). Înverșunarea lor în a-i coordona pe participanți în jurul celebrării a ceea ce este ca și cum nu ar putea fi altfel este interpretată – pe drept cuvânt, dar numai dintr-un anumit punct de vedere, acela al criticii – în registrul dominației, potrivit unor modalități, extrem de prezente în critica profană, care își pot afla ecou și în antropologie¹¹.

Așa cum vom vedea mai clar atunci când vom examina mijloacele criticii, violența este prezentă tacit în instituții deoarece acestea trebuie să lupte împotriva dezvăluirii contradicției hermeneutice. Această dez-

văluire le este de nesuportat în măsura în care ea constă în aducerea la lumină a contradicției dintre poziția de surplomb pe care ființa fără corp o ocupă deasupra punctelor de vedere asociate unor interese și caracterul interesat al ființelor corporale care ocupă această poziție și îi poartă cuvântul sau, dacă vrem, mai cu seamă în societățile democratic-capitaliste al căror principiu de legitimitate îl constituie statul de drept, a contradicției dintre ordinea legală și ordinea socială.

Instituțiile sunt, așadar, solidare cu dispozitivele care, neputând să depășească contradicția hermeneutică, caută să o refuleze sau să o ocolească, ca și cum nu ar putea să își afirme existența reală și, ceea ce în cazul lor e totuna, să își impună prezența în fiecare moment al timpului, lăsând să planeze posibilitatea că ar putea să aibă un sfârșit, decât legându-se de un *absolut*. Tentația absolutistă este inerentă pretenției de a ocupa o poziție de surplomb, care s-ar situa, oarecum, la un *nivel logic* de rang superior aceluia la care se află situați actorii atunci când își exprimă punctele lor de vedere divergente. Poziție din care disputele dintre actori nu ar putea atinge instanțele instituționale și din care intervențiile acestora ar avea, în schimb, puterea de a dizolva aceste dispute, adică nu numai de a face să crească forța uneia dintre părțile existente pentru a o face să triumfe asupra celorlalte, ci de a le tranșa *fără rest*. Tocmai, într-adevăr, orizontul unei pacificări fără rest, sau al unei victorii fără perdanți, se află conținut, de exemplu, în ideea de *bine comun*, conceput ca un bine de rang superior diferitelor forme de determinare a unor tipuri de bine relativ incompatibile pe care le invocă actorii atunci când se apucă să își susțină criticile sau justificările printr-o creștere în generalitate.

Însă o astfel de orientare, pentru a fi pe deplin satisfăcătoare, ar presupune ca perdantii {*perdants*} să înceteze a mai fi reclamanți {*plaignants*}, renunțând să conteste validitatea probelor care le-au fost defavorabile. Or, instituțiile, în dimensiunile lor semantice, nu dispun pentru mijloacele de a atinge acest obiectiv, care nu poate fi realizat decât privându-i, printr-o acțiune asupra corpurilor, pe *nemulțumiți* de cuvânt sau, ceea ce este, practic, totuna, decât punându-se în calea eforturilor pe care ei le depun pentru a se coordona în încercarea de a face să conveargă, într-o acțiune colectivă, niște nemulțumiri risipite. Într-adevăr, cei pe care probele îi dezavantajează sunt înclinați să suspecteze felul în care fiecare probă care le-a fost defavorabilă a fost organizată local, apoi, atunci când ajung să adune mărturiile altor actori defavorizați de niște probe considerate similare, să pună în cauză formatul care, la nivelul cel mai general, reglementează procedurile cărora li se supun aceste probe. Bănuiala se poate îndrepta mai întâi către niște indivizi particulari, acuzați că și-au depășit funcțiile ori că au interpretat greșit directivele, ca pentru a pune la adăpost de critică instituțiile înseși orientând protestele spre indivizi în carne și oase fără a pune în cauză ființa fără corp, a cărei suveranitate nu este contestată. Lucrările istoricilor criticii sunt, astfel, pline de exemple de mișcări de revoltă orientate în primul rând spre *răii* sfătuitori ai *bunului* principe, considerat necunoscător a ceea ce se face în *numele său*, asemenea acelor răsculați din Franța Vechiului Regim – despre care vorbește Charles Tilly¹² – care își legau seniorul de o căruță pusă în fruntea cortegiului de protestatari ca pentru a demonstra faptul că acesta rămânea incarnarea bunului drept în numele căruia se răzvrăteau ei.

Atunci, însă, când revolta capătă amploare, iar nemulțumiții ajung să compare și să-și împărtășească motivele care îi animă, devine din ce în ce mai anevoie de menținut ficțiunea unei separații radicale între voința pură a ființei fără corp și voințele încarnate în persoana corporală a celor care se fac purtătorii ei de cuvânt. La asta se adaugă faptul că însăși acțiunea protestatară, chiar dacă la început se înrădăcinează în ceea ce am numit un *registru practic*, se orientează, desfășurându-se, spre reflexivitate. Or, pe măsură ce nemulțumiții își dezvoltă mișcarea, își coordonează acțiunile, fac schimb de comentarii, distanța nu face decât să crească între calificarea semantică a situației furnizată de instanțele oficiale și interpretările care încearcă să articuleze într-o rostire ceea ce este pe cale să se întâmple, înaintând spre o explicație cauzală a motivelor care au făcut să se ajungă aici, de exemplu „că am ajuns să ne batem”. Această dinamică, care tinde, pe de o parte, să facă astfel încât ființele care dau corp instituției să apară tocmai în determinarea lor corporală solidară cu niște interese particulare (de exemplu, cu niște interese de clasă), și, pe de altă parte, să acorde pragmaticii acțiunii întâietate asupra calificării instituționale, are ca efect golirea, într-o anumită măsură, a ființei fără corp de orice conținut, făcând-o, astfel, să cadă în pura ficțiune. Regele este gol.

Prin aceeași operație, securitatea semantică asigurată de puterea instituțională basculează în forma ei inversată, care este aceea a violenței simbolice. Tocmai existența acestei violențe furnizează principala justificare a criticii, a cărei primă mișcare constă în a dezvălui și în a denunța violența ascunsă în pliurile și în interstițiile dispozitivelor de pacificare asociate instituțiilor. Ea



se străduiește, atunci, să re-descrie travaliul de confirmare instituțională în registrul violenței, dezvăluind, de exemplu, existența unor „raporturi de forță” sub „raporturile de drept”, și invocând această re-descriere pentru a justifica formele de violență – fie și doar verbală – la care ea însăși recurge. Deoarece critica, mai cu seamă atunci când pășește pe terenul justiției, cu greu se poate menține în ordinea protestelor formulate în mod vag – sau, cum se spune, „în abstract” –, de exemplu față de acea entitate abstractă pe care o constituie „societatea”, fără a se prelungi prin *acuzatii* formulate împotriva unor persoane. Or, acuzația este nu doar generatoare de violențe. Este deja, prin ea însăși, o violență¹³. Acesta și este, probabil, motivul pentru care denunțarea nedreptăților este însoțită, atunci când este realizată în formele potrivite, de niște mijloace retorice orientare spre o *creștere în generalitate*, astfel încât acuzatorul să își poată întemeia actul, inclusiv în propriii săi ochi, pe apărarea binelui comun – ca și cum ar fi el însuși purtătorul de cuvânt al unei instituții virtuale –, nu pe aceea a intereselor sale specifice. Iar această exigență, menită a atenua violența acuzației, se impune cu atât mai multă forță cu cât este el însuși victima nedreptății pe care o denunță¹⁴.

Mai întâi, așadar, pe această cale poate fi pusă în cauză *realitatea realității*. Disputa, departe de a fi stinsă definitiv, triumfă, astfel, asupra dispozitivelor de confirmare menite, se presupune, a-i face acceptată încetarea. În comparație, însă, cu disputele care apar într-un registru practic și care se deplasează urmând traseul unor în-lănțuiri seriale, ea și-a schimbat forma dat fiind că este polarizată de rezistențele pe care i le opune realitatea, în calitatea ei de realitate construită a cărei mai mică sau

mai mare robustețe țină mai cu seamă de starea forțelor instituționale puse în slujba conservării ei. Tocmai pentru că realitatea stă în picioare, și pentru că dispozitivele instituționale o fac să stea în picioare, pentru că niște purtători de cuvânt îi certifică necesitatea, susținând că nu este altceva decât lumea așa cum e ea și cum altfel nici nu poate să fie, poate critica să își ofere niște obiecte, să își fixeze niște obiective și să reunească, cel mai adesea temporar, în jurul acestor puncte marcante, ele însele provizorii și fragile, niște actori diferiți din atât de multe puncte de vedere încât legăturile lor ar fi, altfel, neîncetat distribuite după hazardul unei multitudini de dispute locale.

Posibilitatea criticii

Este de netăgăduit că travaliul instituțional de determinare și de calificare a ceea ce este și a ceea ce contează exercită, indiferent de genul de societate în care are loc, un efect de constituire a unui adevăr oficial, ca și a ceea ce obișnuim să numim „simț comun” (în special a unui simț comun în legătură cu comportamentele considerate normale sau anormale, așa cum le înțelege psihanaliza). Puterea instituțiilor exercită, în felul acesta, o mare influență asupra a ceea ce am numit constituirea *realității*, contribuind, corelativ, foarte intens la a asigura excluderea posibilurilor laterale, adică la ținerea la distanță a *lunii*. Instituțiile, oricât de necesare s-ar dovedi, exercită deci, într-adevăr – așa cum le-a fost din abundență reproșat de către sociologia critică a anilor 1970 –, un *efect de dominație*. Să însemne însă asta că

această dominația ar fi cu neputință de depășit?

Dominația exercitată de către instituții ar fi efectiv nelimitată dacă acestea ar reuși să ocupe întregul spațiul social fără ca vreo critică, oricât de mărunță, să se poată insera în acesta. Or, am vrea, acum, să demonstrăm că lucrurile nu stau deloc așa. Principalul nostru argument este că tensiunea pe care o încorporează instituțiile ascunde însăși posibilitatea criticii, geneza formală a instituțiilor fiind, astfel, în mod indisociabil și o geneză formală a criticii.

Tocmai contradicția hermeneutică deschide o breșă de care critica poate să profite. Fără ea, persoanele s-ar afla neîncetat sub dominația formelor de confirmare dependente de instituții și, în consecință, în totalitate cufundate într-o lume privită ca fiind de la sine înțeleasă, fără a putea să adopte față de aceste forme o poziție de exterioritate relativă prin care să le pună în cauză. Ne mai putem însă, probabil, imagina și o altă posibilitate, în care ele s-ar afla neîncetat, și în legătură cu orice, în cel mai radical scepticism. Spre deosebire de aceste poziții absolute, nicicând (sau practic nicicând) atestate, existența criticii se sprijină tocmai pe posibilitatea de a ne *da adeziunea* sau de a ne *îndoi*, ca și, deseori în legătură cu aceleași obiecte, de a oscila între aceste două poziții sau chiar de a le adopta în același timp – tot atâtea mișcări care își află sursa în incertitudinea generată de imposibilitatea de a termina o dată pentru totdeauna cu contradicția hermeneutică.

Rezultă că a constata că viața socială face foarte adesea apel, în fața litigiului sau a amenințării acestuia, la instanțe susceptibile să spună ce este ceea ce este nu ne obligă să considerăm că socialitatea ar fi, oarecum prin însăși esența ei, totalitară sau „fascistă” (în sensul în

care Roland Barthes putuse să spună, în 1977, în lecția sa inaugurală de la Collège de France, că limba este „fascistă” nu pentru că ne-ar împiedică să spunem, ci pentru că „ne obligă să spunem”). Și asta deoarece în fața instituțiilor care spun ceea ce este există *critica*, prezentă, fără doar și poate, însă în grade diverse și în forme diferite, în toate societățile. Adresându-se obiectelor și evenimentelor care contează, celor pe care se cuvine să le respectăm și pentru care legătura dintre formele simbolice și stările de lucruri a fost sudată prin operații de confirmare și celebrată, critica pune în mod explicit în cauză această legătură, deschizând prin urmare o breșă profundă între ceea ce este și ceea ce se spune despre ceea ce este, gest însoțit, cel mai adesea, de o încercare de a întrerupe cursul acțiunii. Ea începe deci, astfel, prin a confrunta obiectele (așa-zicând) respectabile în instanțierile lor în context – indiferent că e vorba de contexte mundane, în cazul obiectelor concrete, ori de contexte propoziționale, în cazul obiectelor abstracte – cu tipurile care le identifică, înainte de a pune în cauză însăși valoarea acestor tipuri.

Să mai adăugăm și că dacă ar fi atât de sigure de ele însele cum se afirmă adesea, instituțiile ar putea să se scutească de multă muncă spunând ceea ce au de spus o singură dată, adică o dată pentru totdeauna. Or, așa cum a demonstrat mai cu seamă studierea formelor rituale sau ceremoniale, dar și aceea a dreptului și a tuturor celorlalte modalități de normare, instituțiile se văd nevoite să spună la nesfârșit ceea ce vor să spună, ca și cum cele mai peremptorii și, aparent, cele mai imparabile afirmații ar fi întotdeauna confruntate cu amenințarea dezmințirii, sau ca și cum posibilitatea criticii nu ar putea fi niciodată eliminată în totalitate. Acesta și este, de

altfel, motivul pentru care numim instituțiile, privite în dimensiunile lor semantice, *instanțe de confirmare*.

Instituțiile trebuie, astfel, nu numai să spună ce este ceea ce este și ce anume contează, ci și, neîncetat, să o *re-confirme*, pentru a încerca să apere o anumită stare a relației dintre formele simbolice și stările de lucruri – adică o anumită stare a realității – de atacurile criticii. Ca s-o spunem prin intermediul unei imagini, confirmarea instituțională pune realitatea într-o raclă ca pentru a o sustrage ravagiilor trecerii timpului, pe care se sprijină, în schimb, critica atunci când se folosește de schimbările survenite în lume pentru a pune în cauză o realitate pe care o considerăm ca nefiind, „de fapt”, decât o anumită *stare* a realității și, deci, ca putând fi transformată. Tocmai, de altfel, această suspendare a timpului justifică utilizarea termenului de *confirmare* pentru a vorbi despre operațiile despre care e vorba aici. Pentru că nu se poate confirma decât ceva ce *a avut deja loc*. Ca pentru a face să se învârtă cercul vicios al momentului întemeietor, instituțiile fac ca și cum ceea ce stabilesc ele s-ar fi produs *deja*. Sunt întotdeauna în *ulterioritate* {*l'après-coup*} (*Nachträglichkeit*, în vocabularul lui Freud)¹⁵. Autoritatea lor este rareori atât de bine asigurată încât ele să-și poată îngădui riscul de a afirma că există ceva nou, ceea ce se poate, în schimb, face în împrejurări revoluționare, dar tocmai pentru că acestea instituie un vid, moment de articulare în care vechile instituții sunt demolate fără ca unele noi să se fi constituit încă.

Două forme diferite de reflexivitate

Confirmarea și critica trebuie, prin urmare, privite ca două funcții care se între-definesc reciproc, neexistând decât una prin cealaltă. Între aceste două registre metapragmatice există, totuși, niște diferențe importante, referitoare în special la modurile de reflexivitate.

În cazul criticii, reflexivitatea are un caracter evident, dat fiind că ia o formă personală. Acest lucru este valabil atât pentru actorul critic, cât și pentru cei cărora el le cere să îl urmeze. Actorul critic se definește prin acea formă specifică de reflexivitate pe care o numim „luciditate”. Tocmai această luciditate îi dă forța de a pune în cauză adevărurile confirmate instituțional și adevărurile simțului comun (deseori, aceleași). Această punere în cauză are caracterul unei transgresiuni, prin cuvinte și/sau prin acțiune. Criticul se angajează și trebuie să se angajeze personal în acțiunea publică transgresivă pe care o întreprinde. Nu se poate mulțumi, de exemplu, cu a pune în circulația un zvon, în sensul unui enunț pe care oricine îl poate doar transmite altcuiva fără a se angaja în enunțarea lui. El își asumă, dimpotrivă, în mod personal răspunderea a ceea ce afirmă, cu toate riscurile pe care această acțiune le poate atrage provocând dezaprobarea și mânia apărătorilor ordinii stabilite. El se propune, astfel, pe sine ca purtătorul de cuvânt al unei comunități virtuale ce va să vină¹⁶. Desigur, el cere să fie urmat de alții, indivizi reali, care sunt contemporanii săi. Dar și asta comportă un risc deoarece, dacă nu găsește pe nimeni care să îl urmeze, dacă în jurul cauzei al cărei avocat se face nu se formează un grup, spusele și gesturile sale pot fi descalificate ca

excentricitate ori nebunie (ca paranoia). Așa cum am avut deja ocazia să sugerăm, criticile și revendicările formulate public de către actori se pot trezi confruntate cu ceea ce am numit o *judecată de normalitate*. Rezultatele acestei judecăți depind, în parte, de reușita sau de eșecul protestului. În ochii unui sociolog, actorii etichetați ca „paranoici” se prezintă, deci, mai întâi ca niște critici care le cer altora să adere la cauza lor, dar pe care, totuși, nu îi urmează nimeni¹⁷. Niște critici confrunțați cu eșecul și cu oprobiul.

Riscurile pe care trebuie să le înfrunte rostirea critică pot fi observate foarte clar în cazul figurii scriitorului *pamfletar* care, chiar dacă se înscrie într-o tradiție franceză a cărei genealogie trece prin perioada Ligii¹⁸ și prin aceea a Frondei¹⁹, în secolul al XVII-lea, apoi prin nenumăratele pamflete {*libelles*} care însoțesc apariția formei „afacere” (studiată de Élisabeth Claverie²⁰), în secolul al XVIII-lea, înfloarește mai cu seamă în ultima treime a secolului al XIX-lea și în prima jumătate a secolului al XX-lea. Pamfletarul, așa cum bine a analizat Marc Angenot²¹, se prezintă ca un om singur, dar care se adresează tuturor, „lansându-și sticla în mare”. Să notăm că el împărtășește cu teoreticianul critic faptul de a contesta ordinea socială în ansamblul ei. Spre deosebire, însă, de acesta din urmă, el nu caută să găsească un compromis cu o descriere sociologică având pretenția de *obiectivitate*. Dimpotrivă, nu invocă decât drepturile *subiectivității* pentru a înjura, a ridiculiza și a desfășura o violență verbală care face din el un *imprecator*. Totuși, această figură-limită, ale cărei cele mai remarcabile exemplare s-au împărțit între stânga și dreapta (cu, deseori, o orientare care o va apropia de fascism), scoate foarte bine în evidență una dintre exigențele care

apasă asupra actorilor străini de științele sociale – în frunte cu scriitorii – atunci când aceștia se dedau public criticii sociale, și anume aceea de a-și înrădăcina spusele într-o experiență existențială personală. Într-adevăr, tocmai prin această experiență personală, aflată la originea angajamentului lor, își pot ei revendica accesul la o luciditate aparte, pentru că din ea își extrag ei – așa cum vom vedea mai clar imediat – un acces la *lume* pornind de la care se poate pune la îndoială *realitatea realității*.

Cu totul altfel stau lucrurile în ceea ce privește registrul metapragmatic al confirmării. Și în cazul confirmării ne aflăm în prezența unor operații de natură reflexivă, cel puțin în sensul în care acest termen este utilizat aici, articulând chestiunea reflexivității cu aceea a metalimbajului. „Reflexiv”, luat în acest sens, vrea să însemne că raportul dintre formele simbolice și stările de lucruri, în special acela dintre limbaj și lume, nu mai este privit ca indiferent sau, mai curând, dacă preferăm, ca inocent (așa cum se întâmplă într-un registru practic), ci ca provocând, dimpotrivă, o îngrijorare care este motorul acțiunii într-un registru critic și pe care confirmarea caută s-o potolească sau s-o prevină. Și operațiile de confirmare au, prin urmare, un caracter reflexiv, de vreme ce au ca obiect relația dintre formele simbolice și stările de lucruri, cu scopul de a le apropia sau de a preveni amenințarea cu punerea în cauză pe care o face să apese critica. Totuși, în acest caz, spre deosebire de ceea ce se observă în cazul criticii, *dispozitivul* ca atare are un caracter de reflexivitate, nu actorii înșiși, care se află în poziția de purtători de cuvânt sau de slujitori ai ființei fără corp a instituției. Ei nu trebuie să se angajeze cu titlu *personal* în acțiune. Noi nu ne întrebăm, de exemplu, cel puțin atunci când actul este îndeplinit în condi-

ții normale, dacă purtătorul de cuvânt al unei instituții sau slujitorii unui ritual chiar „crede”, personal, în ceea ce spune sau în ceea ce face. Nu asta contează. Ceea ce contează este, doar, ca el să facă ceea ce se așteaptă de la el în formele prescrise, pentru ca lucrul să fie făcut și să fie bine făcut. De aici, de altfel, și jena pe care o provoacă adesea figurile care se situează între critică și slujirea instituțională, așa cum sunt, și mai cu seamă așa cum au fost purtătorii de cuvânt ai partidelor revoluționare – așa-numiții „oameni de aparat” {*aparaticici*} –, al căror verb critic era lovit de inautenticitate ca urmare a compromiterii lui cu un colectiv cvasi-instituit căruia ei nu făceau decât să-i aplice „directivele”, făcându-l să fie denunțat ca „limbă de lemn”.

Ceea ce tocmai am spus despre purtătorii de cuvânt (sau despre slujitori) li se aplică și celor aflați în poziția de martori ai unui ritual (religios, de exemplu) sau ai unei ceremonii (naționale, de pildă). Indiferent că asistă pasiv sau că participă activ, nimeni nu se așteaptă ca ei să dezvolte o reflexivitate personală. Li se cere mai curând, dimpotrivă, acel soi de abandon care exprimă felul în care ei recunosc reflexivitatea dispozitivului în ansamblul său și capacitatea lui de a face manifest ceea ce este. Tocmai, de altfel, acest abandon este deseori interpretat ca *emoție*²². Emoția, pe care pe drept cuvânt o putem numi în acest caz „colectivă”, chiar dacă ia formă în corpuri individuale și separate, își are sursa în experiența unui soi de plenitudine a sensului, de ordinul *uluiirii* {*éblouissement*: orbirii}, adică în potolirea îngrijorării cu privire la ceea ce este și la ceea ce contează – la lucrurile de care suntem *legați*, în sensul afectiv al termenului. Ea este o mărturie a așteptării, întotdeauna înșelate, a unei lumi reconciliate din care critica ar lip-

și, și a cărei posibilitate pare a putea fi atinsă cu mâna prin faptul că nimeni nu ia cuvântul pentru a face să eșueze demonstrația în curs. Putem, așadar, spune, fără a exagera, că emoția este forma pe care o ia, în plan individual, reflexivitatea în registrul confirmării. Și asta mai cu seamă atunci când persoanele se adună pentru a celebra, nu atât fuziunea sau comuniunea lor – ca în momentele de efervescentă colectivă care îl fascinau pe Durkheim –, al căror caracter iluzoriu ele nu îl ignoră niciodată complet, cât posibilitatea că ar putea să existe ceva de felul unui acord cu privire la ceea ce este. Iar aceste momente sunt, fără îndoială, aproape singurele în care ființa fără corp poate să se incarneze în lumea corpurilor, făcând în felul acesta să se creadă că există. Mai trebuie, însă, adăugat, corelativ, și că este de-ajuns ca un număr important dintre persoanele prezente și, poate, ca o singură persoană să nu fie angajată(e) în starea necesară, pentru ca ritualul sau ceremonia să eșueze. Simpla lor prezență fizică, distantă sau ironică, chiar dacă tăcută, reprezintă echivalentul tacit al unei critici. Ritualul este atunci „demotivat”, potrivit formulei lui François Héran²³, nu – ceea ce este aproape întotdeauna cazul – pentru că participanții ar fi uitat principiile care i-au însoțit întemeierea (cel mai adesea, de altfel, iluzorii sau reconstruite ulterior), ci pentru că efectul de *siderare* s-a evaporat.

Să mai adăugăm doar că diferitele forme de reflexivitate, cărora tocmai le-am oferit semnalmente, merg mână în mână cu ceea ce am putea numi diferite forme de inconștiență. Instanțele de confirmare, vigilente cu privire la riscul pe care-l prezintă critica, închid ochii cu privire la caracterul evanescent a ceea ce le ține loc de fundament, căruia critica îi opune luciditatea sa.

Însă critica ignoră, iar aceasta este propria ei formă de inconștientă, ceea ce datorează muncii de confirmare, care îi furnizează axa fără de care ea ar fi condamnată să rătăcească, fără direcție.

Distingerea a trei genuri de probe

Într-o construcție de tipul celei pe care tocmai am schițat-o, lumea socială este supusă la trei genuri de probe. Vom deosebi, astfel, pe de o parte, un gen de probe organizate de instituții, în înțeles larg, adică de instanțele de confirmare înzestrate cu o funcție semanticală. Vom numi probele de acest gen *probe ale adevărului*. Vom stipula, pe de altă parte, posibilitatea altor două genuri de probe, de care poate profita critica. Pe primele le vom numi *probe ale realității*. Efectuarea lor este pusă mai curând în slujba unei critici pe care o putem numi, pentru a nu pierde timp, *reformistă*. Pe cele din a doua categorie le vom numi *probe existențiale*. Atunci când critica se folosește de ele, ea le pune mai curând în slujba unei critici pe care o putem numi *radicală*. Să oferim acum câteva semnalmente provizorii ale acestor trei genuri de probe, începând cu cele ale adevărului.

Probele adevărului sunt realizate de instanțele de confirmare. Ele sunt preocupate să desfășoare în mod stilizat, într-un scop de coerență și saturare, o anumită stare prestabilită a relației dintre formele simbolice și stările de lucruri astfel încât să o reconfirme neîncetat. Starea de lucruri a căror realitate și valoare este important să fie confirmate este organizată în niște situații-ocurențe care au, atât cât e cu putință, proprietățile

situațiilor-tip care le corespund, cu care se presupune că trebuie să coincidă, ceea ce presupune un control strict al contextului în care are loc performanța. Repetiția joacă aici un rol esențial, dar care nu are nimic de-a face – așa cum am avut deja ocazia să subliniem – nici cu niște exigențe tehnice (a-ți umple, de pildă, stiloul cu cerneală ori de câte ori se golește), nici cu niște regularități datorate obișnuinței. Unicul rol al repetiției este acela de a *demonstra că există o normă* desfășurând-o, oarecum, pentru ea însăși, fără a i se atribui nicio funcție exterioară, ceea ce produce un efect de reflexivitate. Foarte multe ceremonii (cum ar fi, de exemplu, ceremonialurile din Vechiul Regim, despre care există o bogată literatură istorică²⁴) pot fi, astfel, considerate niște probe ale adevărului în cursul cărora o ordine socială se desfășoară prin intermediul punerii în corespondență al unor elemente disparate care – așa cum scrie Marcel Hénaff despre modul în care structuralismul tratează sistemele simbolice – „se gândesc unele pe altele”²⁵. Munca de confirmare, al cărei principal operator este – am văzut – tautologia, trece astfel, pentru a o spune rapid, prin re-aplicarea unor forme de codificare, duplicate, desfășurate și transformate (potrivit unor ordini ori unor structuri). În cursul ceremoniilor intervin, astfel, operații de confirmare al căror scop este acela de *face să se vadă* relația dintre ordinea propozițiilor simbolice și ordinea stărilor de lucruri a căror imagine sunt acestea – și, deci, de a confirma și de a stabiliza această relație –, și asta în special conjugând mai multe moduri de reprezentare, precum enunțuri, performanțe – în înțeles teatral –, imagini și gesturi, între care se stabilesc corepondențe²⁶. Enunțurile nu spun nimic altceva decât niște cvasi-tautologii – cum ar fi, de exemplu, „Mare e

Dumnezeu" (și nu ar avea niciun sens să întrebi: „bine, mare, dar cam cât?”), „Regele e monarhul”, „Republica e Republica” etc. –, și tocmai acesta este motivul pentru care probele adevărului manifestă o preferință pentru genul *formulei*, enunț fără subiect al enunțării, de vreme ce acela care îl rostește nu face decât să actualizeze o spunere care îl precedă și care, neavând un caracter informativ, se situează la polul opus *argumentului*²⁷. Aceste tautologii se umplu, însă, cu putere dat fiind că sunt reduplicate în *medium*-uri diferite.

Jocul corespondențelor și al raporturilor cvasi-tautologice închide totalitatea în ea însăși făcând ca semnificația ei să se ofere prin fiecare dintre elementele ei. Tocmai de aceea, dacă se întâmplă să apară ființe noi, ele sunt fie ignorate ca atare și integrate în ansamblul deja stabilit cu prețul unei serii de interpretări, fie respinse. Iar asta se poate vedea foarte bine mai cu seamă în cazul, aparent paradoxal, al ritualurilor transgresive, de exemplu în cel al evenimentelor festive periodice pe parcursul cărora interdicțiile sunt temporar ridicate și în care, chiar, uneori e prescrisă inversarea. Departate de a constitui niște operații critice, ritualurile transgresive nu urmăresc, dimpotrivă, obiectiv altceva decât să dezamorseze critica și, în general, să integreze (adică să nege) negativitatea desfășurând-o într-o formulă izomorfă cu cea care este folosită pentru a celebra lumea în ce are ea respectabil.

Aceste puneri în formă și în reprezentare ale unei lumi coerente merită cu adevărat denumirea de *probe* pentru simplul motiv că pot oricând să dea greș, așa cum demonstrează anxietatea care apasă asupra pregătirii lor. Chiar și în absența unei voințe critice, ele pot, într-adevăr, să eșueze pentru că lumea se poate mani-

festă intempestiv și anarhic în timpul demonstrației, făcând ca ordinea căutată să dea greș. Acest lucru este mai cu seamă valabil în ceea ce privește ființele non-umane – obiecte, mașini, animale – care, fiind prea puțin sensibile la frumusețea și la măreția ordinilor realizate și făcute palpabile în dimensiunile lor simbolice, pot pur și simplu să se sustragă așteptărilor puse în ele și să nu acționeze corect, fiind fie, așa cum se întâmplă în cazul animalelor, animate de o voință și de impulsuri proprii (le poate fi foame, pot fi în rut, se pot teme etc.) care le împiedică să se stăpânească, fie, asemenea obiectelor, în special a artefactelor și a altor mașini, supuse unor constrângeri de funcționare fără nicio legătură cu miza a ceea ce se întâmplă pe parcursul reprezentației.

Acoperind cu o aceeași țesătură semantică toate stările de lucruri a căror reprezentare este pusă în scenă, această desfășurare produce un efect de coerență și de închidere – de necesitate – care satisface așteptările de *adevăr* și chiar le saturează. Această coerență face manifestă o intenționalitate subiacentă a cărei forță li se impune chiar și celor care îi ignoră conținutul sau care nu îi surprind „sensul”. Astfel de operații joacă fără doar și poate un rol important în ceea ce am putea numi *menținerea* {la *maintenance*: mentenanța} realității. Efectul lor, atunci când sunt izbutite, este nu doar acela de a face ca realitatea să fie acceptată. Ci și acela de a o face să fie *iubită*. Fără, însă, ca ea să fie, totuși, *probată*. Ceea ce contează aici nu este realitatea realității. Pentru că semnele detașate ale realității, care servesc drept suport al probei adevărului (de pildă, într-o mare ceremonie stalinistă, eroul muncii, racheta balistică intercontinentală, tânărul pionier, bătrânul conducător al cărui craniu încărunit este acoperit cu o căciulă de blană etc.) nu fi-

gurează decât în calitate de semne. Fiecare dintre aceste semne susține adevărul celorlalte. Nu contează că eroul muncii nu este, *de fapt*, decât un arivist leneș, că racheta își ratează mereu ținta, că tânărul pionier este un băiat de bani gata cu gândul doar la distracție, că bătrânul șef este un dictator senil și criminal etc.

Probele realității – despre care am avut deja ocazia să vorbim – sunt organizate cu scopul de a face față criticii într-o situație de dispută, întotdeauna capabilă să ducă la violență. Au caracterul unor teste. Ele permit să se pună la încercare realitatea pretențiilor ființelor, mai ales ale celor umane, confruntându-le cu capacitatea lor de a satisface exigențele corespunzătoare, stabilizate prin calificări și formate. Preluând distincția aristotelică, putem spune că *putințele* acestor ființe trebuie să fie, atunci, dezvăluite prin *acte* efectuate în condiții specifice și în contact cu dispozitive de obiecte. În alte cazuri, proba însăși este probată, examinându-se atunci dacă felul în care ea este realizată acum și aici, într-o situație particulară sau alta, este într-adevăr conformă cu formatul și cu procedurile prestabilite care trebuie să-i orienteze desfășurarea. Spre deosebire de probele adevărului, care absorb incertitudinea, probele realității îi acordă un loc important. Această incertitudine, care privește în principal capacitățile ființelor – adică ceva despre care se presupune a exista în interioritatea lor, nefiind accesibil în mod imediat simțurilor –, trebuie să se resoarbă în acțiune dacă aceasta este efectuată în anumite condiții.

Probele realității se deosebesc, prin însăși construcția lor, de probele adevărului mai cu seamă prin faptul că disociază două genuri de operații. Adică, pe de o parte, operațiile de desfășurare a ceea ce are valoare

(pe care probele adevărului le realizează cel mai bine, dar la care se opresc) și, pe de altă parte, operațiile care urmăresc să recunoască dacă această valoare este sau nu concretizată în textura însăși a realității, atestând-o prin probe cu pretenții de validitate generală. În acest sens, în timp ce probele adevărului desfășoară ceea ce este de dorit ca și cum ar fi vorba de ceea ce este, probele realității stipulează existența unui diferențial între ceea ce trebuie să fie și ceea ce este, între judecata de valoare și judecata de fapt, și îl explorează. De aici, în ordinea limbajului, preferința lor pentru dispozitivele argumentative, spre deosebire de probele adevărului care afirmă și confirmă ceea ce este prin repetarea unor formule (așa cum pleonastic se spune „formule de-a gata”, ca și cum o formulă ar putea să nu aibă decât o singură ocurență).

În timp ce probele adevărului consolidează întotdeauna ordinea existentă, probele realității pot merge fie în sensul confirmării ordinii stabilite, fie în acela al criticii. Orientarea lor este conservatoare atunci când ele asigură ierarhiile existente validând o realitate deja în mare parte pre-ajustată la formatele probelor (altfel spus, construită). Însă proba realității, atunci când este luată în serios, poate să aibă, totuși, un efect perturbator, fie dezvăluind contradicții între diverse forme de exprimări normative, fie aducând la lumină dimensiuni pe care le-am putea numi uitate ale realității. Într-adevăr, înlănțuirea de probe, inclusiv cele mai „legitime”, sunt comparabile – așa cum spune Wittgenstein despre limbă – cu un „oraș vechi” cu cartierele lui moderne, mahalalele, clădirile în paragină, străduțele uitate și fundăturile lui²⁸, astfel încât și Critica poate să găsească, în realitatea însăși, elemente capabile să favorizeze punerea în cauză a reprezentărilor confirmate ale realității.

Critica poate, aşadar, să profite de probele realităţii, şi asta în diferite moduri. Ea poate, în primul rând, să denunţe faptul că o persoană sau alta nu ocupă poziţia corespunzătoare cu ceea ce poate să facă *de fapt*, sau că nu este *recunoscută* aşa cum ar merita. Proba realităţii le furnizează unor astfel de revendicări suportul *probelor*. Critica mai poate, de asemenea, să pună în cauză modul ne-conform în care o probă sau alta este efectuată într-o situaţie particulară (de exemplu, contestând că nişte alegeri s-ar fi desfăşurat respectându-se procedurile regulamentare). Ea poate, de asemenea, să atragă atenţia asupra unor incoerenţe între logicile de care ascultă diferite probe din diferite domenii de realitate, cerând să fie găsite *compromisuri* pentru atenuarea acelor tensiuni etc. Însă în niciuna dintre aceste operaţii, realitatea ca atare nu este pusă la îndoială, putându-se, chiar, afirma că, în anumite privinţe, aceste operaţii critice pot contribui la consolidarea realităţii. Atunci când o persoană ori un grup animat de dispoziţii critice se angajează într-o probă a realităţii, ei o fac, într-adevăr, pentru a face recunoscută de către alţii (şi cel mai adesea, în principiu, de către toţi) validitatea pretenţiilor lor şi caracterul factual al nedreptăţii căreia i-au făcut obiectul. În felul acesta, însă, reclamantul recunoaşte ceea ce am putea numi *realitatea realităţii*, adică validitatea organizărilor care sunt în acelaşi timp garantate, cel puţin în principiu, şi reproduse de formatele instituite ale probelor, aşa cum se întâmplă ori de câte ori cineva face apel la drept, la regulament, la respectarea unei proceduri instituite etc.

Alături de probele adevărului şi de probele realităţii, se impune să facem un loc şi pentru ceea ce vom

numi *probele existențiale*. Spre deosebire de primele două tipuri de probe, probele existențiale nu trebuie considerate a fi făcut obiectul unui proces de instituționalizare, astfel încât își păstrează un caracter individual – sau, cum se spune, „trăit” – chiar și atunci când afectează un mare număr de persoane, pe fiecare însă în mod izolat. Doar punerea lor laolaltă, împărtășirea lor le poate conferi un caracter „colectiv”. Acesta poate fi, la rândul său, evocat pentru a susține revendicări, a critica probele adevărului existente și, eventual, a cere organizarea unor noi probe ale realității. Iar aceasta cu scopul de a sancționa *recunoașterea* unor factori de ofensă rămași necunoscuți până în acel moment, în sensul că aceste ofense puteau fi *văzute* fără ca prin asta să fie și *relevate* și integrate în sistemul realității. În cazul probelor existențiale, o altă semnificație dintre cele pe care le poate lua termenul de *probă* are întâietate asupra aceleia a probei ca test, predominantă în cazul probei realității. Ea face semn în direcția a ceea ce provoacă o suferință, cel puțin psihică, a ceea ce *afectează*. Probele existențiale se sprijină, într-adevăr, pe experiențe cum ar fi cele ale nedreptății sau ale umilirii – alături, uneori, de rușinea care le însoțește –, dar și, în alte cazuri, bucuria pe care o trezește transgresiunea atunci când oferă acces la o formă sau alta de autenticitate. Aceste experiențe pot fi, însă, cu greu formulate sau tematizate pentru că nu există, pentru a le încadra, formate prestabilite și chiar pentru că, privite din punctul de vedere al ordinii existente, au un caracter aberant. Tocmai de aceea se și spune, deseori, că sunt „subiective”, ceea ce permite, atunci când cel care trece prin ele încearcă să le împărtășească altcuiva, să li se conteste realitatea, să fie descalificate sau ridiculizate (se va putea spune, de

exemplu, despre cel care exprimă felul în care o nedreptate ori o umilire l-a afectat, că este prea „sensibil”, că a „interpretat greșit” și chiar că e „paranoic” etc.).

Dar pentru că se situează la marginea *realității* – a realității așa cum este ea „construită” într-o anumită ordine socială –, aceste probe existențiale deschid o cale spre *lume*. Ele constituie, astfel, una dintre sursele pornind de la care își poate face apariția o formă de critică pe care o putem numi *radicală*, pentru a o deosebi de criticile *reformiste*, menite a ameliora probele realității deja existente. Acesta e și motivul pentru care critica radicală se sprijină adesea, cel puțin la început, pe expresii angajate în forme de creație – precum poezia, artele plastice sau romanul – în care este, socialmente, mai mult sau mai puțin îngăduit (de la romantism încoace, în orice caz) să expui în fața publicului experiențe personale și sentimente, a căror orientare estetică permite ocolirea constrângerilor de coerență și de justificare juridică sau morală care apasă asupra discursului argumentativ. Și poate tot de aceea filosofia, atunci când caută să scoată critica de sub jugul realității, se duce să-și caute mai întâi materia într-o analiză a travaliului la care anumiți scriitori au supus limba însăși pentru a-și putea înscrie în ea singularitatea (așa cum se întâmplă, de exemplu, în cazul lecturii lui Jean Genet făcute de Sartre). Însă ceea ce face filosofia cu scriitorii este tocmai ceea ce sociologia înțelege să facă cu persoanele obișnuite, străduindu-se să facă vizibile și inteligibile experiențele lor existențiale.

Să ne gândim, de exemplu, pentru a surprinde mai bine ce anume înțelegem prin probe existențiale, la încercările, la probele *în sine* trăite de homosexuali, obligați, vreme de veacuri, la cvasi-clandestinitate și

confrunțați cu injuria și cu oprobriul, a căror experiență a fost tradusă mai întâi în opere literare, teatrale sau picturale, înainte de a ajunge să capete o formă colectivă care să deschidă calea unei mișcări capabile să reclame, pentru ceea ce devenise un *colectiv*, o recunoaștere publică. Această recunoaștere progresivă (și care este departe de a se fi impus complet) a mers mână în mână cu o schimbare a contururilor realității și cu instituirea unor probe *pentru sine* – adică a unor probe ale realității – permițând obiectivarea ofensei, ceea ce face, de exemplu, posibilă instituirea, de către drept, a unui delict de homofobie.

Critica, atunci când se preocupă, folosindu-se de probe existențiale, să împărtășească și să aducă în piața publică niște experiențe dureroase, cum ar fi cele pricinuite de dispreț sau negare, trăite până atunci în solitudine și în intimitate, își stabilește drept sarcină să rupă relațiile general acceptate între formele simbolice și stările de lucruri. Ea poate încerca să o facă mai ales extrăgând din lume noi exemple care pun în pericol completitudinea definițiilor stabilite, aruncând o umbră de îndoială asupra caracterului universal al relațiilor confirmate. Într-adevăr, exemplele sunt niște eșantioane de ființe, prelevate din lume și proiectate în realitate, în care proprietățile care intră în definiția obiectului sunt instanțiate. Tocmai, într-un anumit fel, posibilitatea de a da exemple este cea care întrerupe riscul de circularitate cu care se confruntă definiția, deschizând-o spre exterior. Problema e, însă, că însuși universul exemplilor posibile este incomplet și deschis, deoarece diferitele eșantioane susceptibile de a fi luate drept exemple trebuie să fie re-codate în termenii definiției obiectului.

Or, putem găsi nu numai eşantioane care pot fi codate în așa fel încât să susțină definiția dată unor diferite obiecte, potrivit proprietăților reținute în procesul de codare, ci și eşantioane care ocupă o poziție instabilă între niște obiecte care prilejuiesc definiții contradictorii.

Putem vedea asta foarte clar în cazul acelor procese pe care le-am numit *afaceri*. Să luăm, de exemplu, un eveniment precum un act care a dus în mod intenționat la moartea unei persoane, și care este prezentat de unii (dar nu de toți) ca un act de eutanasiere asistată, nu ca un act criminal. În afacerea Humbert, o femeie, ajutată de un medic, i-a injectat o doză letală de otravă fiului ei paraplegic care, incapabil să se omoare singur, îi ceruse, spune ea, în mod presant acest lucru. Această femeie și medicul care a ajutat-o sunt acuzați de crimă. Asociațiile care militează pentru legalizarea eutanasierei pot, atunci, să se sprijine pe acest exemplu și, foarte concret, pe spusele acestei mame, pe fața ei în lacrimi exhibată pe ecranele televizoarelor, pe cartea pe care ea a scris-o etc., pentru a spune ceva de genul: „Numiți criminală această femeie?” Chiar dacă a comis în mod voluntar un act care a provocat moartea, acest lucru nu este suficient pentru a o putea califica drept *criminală* – predicat devalorizant –, deoarece luarea în considerare a altor proprietăți ale stării de lucruri din care acest act face parte îi conferă, dimpotrivă, femeii un caracter eroic. Însă obiectul afacerii, dincolo de cazul particular al acestei femei și al fiului ei, este de a modifica extensia calificării de criminal – definită prin faptul de a provoca în mod intenționat moartea – punând în valoare distanța dintre exemple diferite. Adică, pe de o parte, exemple de acte pe care nimeni nu ezită să le califice drept criminale – actul, de pildă, al unui om care l-a ucis în mod

intenționat pe un altul pentru a-l jefui –, exemple care ocupă miezul categoriei (în sensul lui Eleonor Rosch), și, pe de altă parte, exemple-limită (*borderline*), în legătură cu care se solicită calificarea prin intermediul altui termen²⁹.

Ceea ce este aici în joc privește, așadar, tipurile la care aceste acte, privite, fiecare, potrivit particularității sale contextuale, trebuie să fie raportate și, prin urmare, forma de respect care se cuvine a le fi acordată. Nu este niciodată vorba de acte indiferente, care nu pot fi luate în considerare decât o singură dată. Însă primele, considerate pentru prima dată potrivit existenței lor contextuale, trebuie să fie raportate la un tip care are, printre alte proprietăți, și proprietatea normativă de a face obiectul unei evaluări foarte negative, ceea ce face să li se acorde un respect negativ. Invers, cele din urmă trebuie să fie raportate la un alt tip care, chiar dacă are proprietăți comune cu primul tip (în ambele cazuri, actul a provocat în mod voluntar moartea), conține și proprietăți pozitive sau neutre în plan normativ, ceea ce ne obligă ca față de ele să adoptăm o altă formă de respect.

Niște operații critice, care iau deseori forma unor *afaceri* de felul celei amintite mai sus, se bazează pe niște probe existențiale în sensul că trebuie să se sprijine pe experiențe trăite, experiențe care servesc la a extrage din *lume*, sau, dacă vrem, din *fluxul vieții*, niște elemente susceptibile să facă să se defecteze atât relațiile confirmate, cât și probele realității instituite. „Dacă această femeie este o criminală, atunci toate mamele iubitoare sunt niște criminale.” Afacerile joacă, astfel, un rol foarte important în schimbarea uneltelor care susțin operațiile de calificare organizate de instituții, în special, în societățile noastre, instrumentele de natură juridică.

Ele permit, aducând noi exemple care nu se potrivesc cu definițiile admise, o punere în cauză a dreptului și, preluând deseori o retorică a schimbării, o denunțare a lui ca „literă moartă” care nu mai corespunde actualei stări de lucrurilor sau, ceea ce este totuna, cu modificările sensibilității persoanelor obișnuite la stările de lucruri moștenite din trecut (cu „simțul lor moral”). Dreptul este, astfel, prins în eroare atunci când numește „hoț” un om care ia niște pâine (de la un bogat escroc) pentru a-și salva copiii să moară de foame; când numește „criminală” o tânără fată care se duce să avorteze după ce a fost violată de patronul ei; când o califică drept „ucigașă” pe acea mamă care, torturată de suferințele inumane ale fiului său hemiplegic, îi face (la cererea lui și cu acordul medicului) o injecție mortală etc.

Travaliul critic de exploatare a contradicțiilor

Fără a întocmi un inventar complet al căilor foarte diverse pe care poate purcede critica, vom adăsta o clipă asupra felului în care ea exploatează contradicțiile care străbat realitatea, nu numai în realizările, ci și în formatele ei. Probele adevărului sunt concepute astfel încât să pună în coerență niște elemente disparate. Cât despre probele realității, acestea sunt supuse unor exigențe de coerență internă polarizate de niște principii regulatoare. Însă atât într-un caz, cât și în celălalt, menținerea acestor coerențe nu poate fi, mai mult sau mai puțin, satisfăcută decât dacă probele sunt izolate în niște arene astfel încât să nu interfereze prea mult unele cu altele. Într-adevăr, diferite probe organizate în niște contex-

te care sunt apropiate din punct de vedere spațial și/sau temporal se pot sprijini pe niște principii divergente și chiar incompatibile³⁰. Și, invers, un același cadru de justificare poate fi invocat pentru a susține niște poziții greu conciliabile. Critica va putea încerca să profite de aceste disparități apropiind probe sau poziții angajate în diferite domenii, astfel încât să scoată în evidență contradicțiile în care se închid actorii puși în cauză. Astfel, de pildă, în cazul disputelor în jurul problemei avortului, critica „pro-alegere” poate să denunțe pe bună dreptate incoerența celor care se declară „pro-viață”, dar care în alte contexte se arată favorabili pedepsei cu moartea. Aceste două atitudini contradictorii sunt generate, fără îndoială, de transformarea unui același operator categorial întemeiat pe analogia dintre opoziția viață/moarte și opoziția inocență/vinovăție. Însă această schemă moștenită de la religiile sacrificiale – care face din moarte răscumpărarea păcatului – este astăzi lipsită de relevanță și de legitimitate, fiind, astfel, greu de angajat în mod explicit într-o justificare, ceea ce o condamnă să rămână tacită³¹.

Alte contradicții de care poate profita critica se manifestă atunci când un același obiect de referință primește *sensuri* diferite și incompatibile în funcție de situația în care e angajat. De contextul propozițional în care e inserată referința la un obiect stabilizat printr-un desemnator rigid, sau chiar printr-o descriere definită, depinde, atunci, punerea lui în raport cu tipuri diferite asociate unor moduri diferite de evaluare. Astfel, de pildă, același miel are proprietatea, avută în vedere pe pajiște, de a fi „drăgăstos și simpatic”, gustat, însă, în farfurie, pe aceea de a fi „fraged și delicios”. În funcție de situația în care e angajat, el poate fi *pet or meat* (pentru

a prelua termenii unui exemplu anglo-saxon)³².

Ființele care fac obiectul unor calificări în mod manifest contradictorii atunci când sunt angajate în situații diferite constituie vectori foarte frecvenți ai criticii, astfel încât granițele dintre contextele în care ele sunt susceptibile de a fi angajate trebuie să fie marcate prin separatori foarte solizi. Tocmai în cazuri de acest tip – foarte frecvente, de altfel – sunt elaborate cele mai complicate și mai constrângătoare *gramatici* ale calificării și ale acțiunii. Finalitatea lor obiectivă este aceea de a îndepărta critica sugerându-le actorilor și locutorilor căile pe care trebuie, sau nu, s-o apuce pentru a evita apropierea periculoase sau, în formele lor cele mai sofisticate, pentru a propune aranjamente practice și forme retorice care să permită, dacă nu rezolvarea, măcar estomparea contradicției. Am putea da exemple de astfel de gramatici preluate din lucrări deja citate ale autorului prezentului breviar. Astfel, gramatica *acuzăției* trebuie să estompeze tensiunea dintre exercitarea unei violențe și o cerere de a se face dreptate; gramatica *justificării* încearcă să facă compatibile o exigență de comună-umanitate (care presupune egalitatea actorilor) și punerea acestora în ordine ierarhică; spectatorul la distanță (la televizor, de exemplu) al unei suferințe este prins în tensiunea dintre o cerere care îi este propusă ca și cum ceea ce i se arată l-ar privi direct, chiar dacă el nu dispune de niciun mijloc pentru a ameliora situația nefericiților al căror spectacol îi e arătat (ceea ce îl expune acuzei că se uită doar ca să-și satisfacă o plăcere „nesănătoasă”³³) etc.

Să mai adăugăm că, în mare măsură, tocmai incapacitatea de a manipula corect aceste gramatici complexe semnaleză deranjamentul mintal. Simțul normalității, despre care am vorbit ceva mai sus, nu se sprijină

doar pe o cunoaștere a modelelor normative (sau de roluri), în sensul antropologiei culturaliste. El este atent mai cu seamă la felul în care persoanele reușesc să iasă din situații dificile în care sunt expuse riscului contradicției. El știe, deci, să facă diferența dintre, pe de o parte, transgresiunea normativă, fie ea de ordinul criminalității ori de acela al simplei excentricități, și, pe de altă parte, nebunie³⁴, care se manifestă prin felul ciudat în care sunt aplicate gramaticile complexe ale contradicției, deseori în exces, ca și cum persoanele deranjate nu ar putea să tolereze relația puțin exigentă pe care persoanele normale o întrețin cu principiile de coerență a căror relevanță se presupune că o recunosc.

Critica se mai poate, de asemenea, preocupa să scoată la iveală contradicțiile existente într-o anumită stare a realității sociale manifestându-se în ordinea *provocării*. Un gest – care ar putea fi apropiat de cele ale nebuliei dacă nu ar fi făcut în mod intenționat și chiar strategic – este performat public cu scopul de a-i face pe spectatori să reacționeze – de a-i „face să-și iasă din fire” –, adică de a-i forța să se comporte într-un mod care nu mai izbuteste să se mențină între limitele gramaticilor complexe care încadrează contradicțiile, a căror prezență, estompată în cursul obișnuit al vieții, este, atunci, *dezvăluită*. Astfel, de pildă, provocarea – care se manifestă, de data aceasta, prin acte de violență – poate urmări să pună niște ordini politici care invocă democrația și drepturile omului în contradicție cu valorile la care aceste ordini pretind că aderă obligându-le să meargă până la capătul violenței represive care le este latentă³⁵.

Cele patru direcții ale dezvoltării și alienarea criticii

Atât în cazul probei adevărului, cât și în acela al probei realității și în acela al probei existențiale, putem vorbi de *dezvăluire*, în sensuri diferite însă. Proba adevărului *dezvăluie* un univers de semne desfășurându-l în completitudinea și coerența sa. Îl face să fie *manifest* și face să *strălucească* ceea ce, în el, face corp comun cu sentimentul de *respect* pe care el îl inspiră. Proba realității *dezvăluie*, prin *acte*, *puterile* ascunse în interioritatea ființelor, pentru ca tratamentul care li se acordă să fie în concordanță cu ceea ce ele sunt cu adevărat și pentru ca, în felul acesta, să fie menținută coerența și coeziunea unei *realități* cât mai asemănătoare posibil cu reprezentările pe care le desfășoară probele adevărului. Cât despre proba existențială, cel puțin atunci când aceasta reușește să se formuleze și să fie făcută publică, ea *dezvăluie incompletitudinea* realității și chiar *contingența* ei extrăgând din *fluxul vieții* exemple capabile să facă să se clatine fundamentele realității și să o pună pe aceasta în cauză, pentru a o confrunta cu acel rezervor inepuizabil și, deci, cu neputință de *totalizat* pe care îl constituie *lumea*.

Acestor trei direcții pe care se poate angaja dezvoltarea mai trebuie să-i adăugăm și o a patra orientare, care constituie, pentru critică, în același timp o tentație și o amenințare. Vom încerca să o identificăm analitic marcând ceea ce o deosebește de formele de dezvoltare angajate din perspectiva unor probe existențiale, pe care această din urmă orientare le poate parazita până

la a trece drept ele. La fel ca probele realității, și probele existențiale se prezintă ca niște probări, ca niște puneri la încercare *a ceva*, chiar dacă, în cazul lor, ceea ce este pus la încercare, probat, nu a făcut obiectul unei calificări oficiale, dacă nu chiar al unei caracterizări explicite, susceptibilă să încorporeze acel ceva în formatele normative care susțin realitatea. Totuși, acest ceva poate face obiectul unei explicitări din partea actorilor înșiși – sau, mai întâi, a unora dintre ei –, din perspectiva suferinței pricinuite de privarea de el, ceea ce, determinându-l ca *dorință* de ceva, pregătește și demarează deja satisfacerea lui substanțială. Tocmai această operație de determinare a privării și de formulare a dorinței oferă posibilitatea de a le împărtăși, deschizând, în felul acesta, calea spre exprimarea unor *desiderata* care, dacă sunt, atunci, recunoscute și asumate de alții, vor lua forma unor revendicări care se vor prezenta ca fiind *colective*. Ceea ce înseamnă că, în acest caz, critica nu se mai determină doar prin opoziția față de ordinea stabilită a realității, privită în globalitatea ei opacă, ci și, sau mai ales, prin referirea la niște posibiluri, deja identificabile în experiența cu privire la lume, și pentru care suferința și dorința constituie, într-o anumită măsură, manifestarea în fluxul vieții.

Invers, atunci când acest travaliu de determinare nu a putut fi efectuat, experiența efectivă a suferinței și a lipsei se poate concretiza sub forma unei dezvoltări generalizate, care se declară printr-o pulsione a *suspiciunii*. În acest caz, critica nu poate avea alt garant decât adevărurile recunoscute, nefiind în măsură să își ofere și o ancorare într-o dorință specificată ca dorință de ceva anume³⁶. Critica tinde, atunci, să se epuizeze în același timp printr-o lipsă și printr-un exces de obiecte.

Pentru această configurație critică, este de ajuns ca un adevăr să fie acreditat pentru a fi suspectat, și asta fără a fi neapărat nevoie să fie pusă clar la încercare soliditatea instrumentelor care îl echipează sau, cel puțin, fără ca o astfel de critică să fie vreun pic afectată de justificările care îi sunt opuse și la care ea nu se simte obligată să răspundă. Forma de critică pe care o realizează pulsivitatea suspiciunii – și care corespunde destul de bine cu ceea ce obișnuim să înțelegem prin nihilism – poate fi considerată *alienată* în sensul că nu este determinată decât de forțele care par a i se opune. Ea rămâne, într-adevăr, animată de o dorință. Însă această dorință însăși, lipsită de obiecte, nu este altceva decât transformarea inversată a ceea ce o frământă. De aici, tendința ei, pe de o parte, de a genera elaborările ficționale cu care se alimentează și, pe de altă parte, de a căuta satisfacție în gestul critic însuși, nu în ceea ce acesta îi permite să obțină, cu tentația unei estetizări a actelor transgresive, căutate și apreciate, într-o oarecare măsură, pentru ele însele, ca și cum ar fi vorba de niște opere de artă.

Am putea, fără îndoială, demonstra că această alienare a criticii este, în cea mai mare parte a ei cel puțin, rezultatul obstacolelor cu care se confruntă. Doar atunci când relația dintre confirmarea instituțională și punerea critică în cauză este foarte puternic dezechilibrată în defavoarea celei din urmă se generalizează suspiciunea. Realitatea ajunge, atunci, la un asemenea grad de coerență, de închidere față de tot ce nu intră în cadrele stabilite și, în același timp, de soliditate și de perenitate, încât cei ale căror așteptări se izbesc neîncetat de niște probe care îi descurajează ajung să îi atribuie o intenționalitate, privind-o, în globalitatea ei, ca pe un *complot*. Afirmarea, de către niște autorități recu-

noscută și investită cu o putere instituțională, a unor adevăruri tratate ca absolute, al căror caracter intangibil este apărat nu numai de doctorii legii, ci și prin măsuri polițienești gata să sancționeze orice scădere a adeziunii, face atunci – potrivit logicii blestemului – să devină vertiginos de excitante contestarea lor și săvârșirea unor gesturi menite să demonstreze că normele care le sunt asociate pot fi încălcate. Situațiile de dominație cele mai inflexibile nu sunt, privite din acest punct de vedere, și cele mai puțin vulnerabile. Și asta chiar dacă critica alienată poate să nu aibă, până la urmă, alt efect decât de a dărâma situațiile de dominație deja existente în beneficiul unora noi. Asta, desigur, dacă nu reușește să se emancipeze refăcând legăturile care o pot pune în contact cu experiența actorilor, adică cu suferințele și cu dorințele pe care aceștia le-au încercat, ca și cu simțul moral pe care aceștia l-au pus în practică pentru a interpreta aceste probe și pentru a încerca să le depășească imprimându-le o orientare politică, în scopul de a transforma niște chinuri și niște visuri în revendicări și în așteptări.

Regimuri politice de dominație

Încorporarea contradicției hermeneutice în regimurile politice

În precedenta expunere, am prezentat contradicția hermeneutică în forma ei generică. Privită din acest unghi, ea ar putea fi interpretată ca și cum ar fi vorba de consecință fatală a oricărei ordini politice, întotdeauna sfâșiată între caracterul necesar al instituțiilor și posibilitatea de neevitat a criticii. Privită, însă, din această perspectivă, critica ar fi mai mult sau mai puțin de prisos, din moment ce nu ar putea să se elibereze din legăturile care, în chiar munca de subversiune, o țin legată de instituții (realizând acel gen de solidaritatea conflictuală care îl unește pe cel „puternic” cu cel „slab”¹). Ea ar contribui atunci, până la urmă, la reproducerea, în alte modalități, a unei ordini politice echivalente, în principal, cu cea pe care și-o luase drept țintă. Acest fel de a vedea lucrurile – de care poate fi apropiată poziția we-

beriană – ar reveni, cu minime diferențe, la a cauționa teoriile surplombante ale dominației, care, dezvăluind sub toate ordinele politice, indiferent care, niște efecte subiacente de dominație – ceea ce echivalează cu a considera că dominația este omniprezentă –, au aproape aceleași consecințe practice – așa cum am avut deja ocazia să remarcăm – cu cele ale pozițiilor care constau în a elimina o dată pentru totdeauna problema dominației.

Or, se impune, acum, să insistăm asupra faptului că numita contradicție hermeneutică pe de o parte, se manifestă întotdeauna în niște forme specifice, articulându-se, pe de altă parte, la niște moduri de guvernare care sunt nu numai diferite, ci și inegal opresive, dacă le privim din punctul de vedere al dominației pe care o permit. Am putea desemna prin termenul de *regim politic* diferitele *aranjamente* care, constitutive pentru diferitele societăți istorice, se stabilesc în jurul contradicției hermeneutice, în același timp pentru a o încarna în diferite forme și pentru a o disimula². Tocmai, în mare măsură, pentru a asigura acest travaliu de disimulare sunt instaurate niște moduri de dominație, cu atât mai necesare cu cât instituțiile înseși sunt mai puternic asociate perpetuării asimetriilor și a formelor active de exploatare, și/sau cu cât vocea criticii se face mai puternic auzită. Într-adevăr, așa cum am sugerat în expunerea precedentă, niciun regim politic nu poate evita în totalitate riscul criticii, care este, într-o anumită măsură, încorporată, în diferite forme, în contradicția hermeneutică. Trebuie să înțelegem aici prin dominație – dacă chiar vrem să luăm în serios această noțiune – nu atât o stare de fapt care li s-ar impune tuturor o dată pentru totdeauna, cât niște *proces*e. Tocmai prin intermediul acestor procese se străduiesc instanțele însărcinate cu

determinarea a ceea ce este, și cu menținerea {menținerea} realității, să îndiguiască și să limiteze critica, să o facă să tacă, să o facă să fugă, altfel spus, într-un alt limbaj, să facă în așa fel încât realitatea să fie suficient de robustă pentru a putea să acopere cât mai complet cu putință lumea, împiedicând-o să se manifeste.

Un efect de dominație va putea fi, așadar, caracterizat prin capacitatea de a restrânge, în proporții mai mult sau mai puțin importante, câmpul criticii sau, ceea ce este, practic, totuna, de a o lipsi de orice priză asupra realității. Într-o situație de dominație, buclele de reflexivitate prin intermediul cărora se stabilește o circulație între confirmare și critică sunt întrerupte. Funcția de confirmare tinde să treacă înaintea funcției critice până la o reduce, mai mult sau mai puțin complet, la tăcere, ceea ce se manifestă printr-o întâietate absolută acordată probelor adevărului asupra probelor realității și, într-o și mai mare măsură, asupra probelor existențiale, a căror luare în considerare nu mai poate ajunge de ordinul comunicării publice. Însă ceea ce se manifestă în cazul probelor nu este decât repercusiunea mecanismelor de *refulare* al căror principal obiect îl constituie contradicția hermeneutică însăși. Într-un context istoric în care e respectată marja de autonomie de care actorii au nevoie pentru a acționa (adică pentru a face față unei incertitudini fără a se mulțumi să urmeze niște consemne sau să execute un program interiorizat), contradicția hermeneutică este înscrisă în jocul dispozitivelor care încadrează viața socială. Persoanele pot, atunci, fie să se prefacă a nu o vedea, fie, dimpotrivă, să o remarce și să o scoată în evidență. Invers, într-un context de dominație, ea face obiectul unei forcluderi. Este, prin urmare, întru totul legitim ca, în situații de acest gen, să utilizăm un

limbaj normativ, calificându-le drept *patologice*³. Ceea ce mai înseamnă, însă, și că principalul indiciu al unei situații patologice nu îl constituie incoerența sau chiar dezacordul (așa cum ar putea lăsa să se creadă o interpretare conservatoare a poziției adoptate de Durkheim). Căci ține de însuși cursul normal al vieții sociale să nu fie decât foarte parțial coerentă, făcând însă, în ciuda acestui lucru, posibilă coexistența unor ființe ale căror diferențe și divergențe sunt întotdeauna mai puternice decât lucrurile care îi aduc laolaltă, fie și doar uneori. Ceea ce trebuie să inducă identificarea unei situații patologice este, dimpotrivă, tocmai *căutarea maniacală a coerenței*⁴, ca și cum le-ar putea fi dat ființelor umane să trăiască într-o singură lume și, toți împreună, întotdeauna în aceeași⁵.

Fără a împinge prea departe descrierea, ceea ce ar necesita niște dezvoltări care ar depăși limitele acestui *breviar*, putem, totuși, să indicăm câteva dintre dimensiunile de care ar putea să țină seama o analiză a felului în care contradicția hermeneutică se actualizează în situații istorice și în regimuri politice diferite.

O primă dimensiune pertinentă ar putea-o constitui forma pe care o îmbracă contradicția hermeneutică în funcție de regimul politico-semantic preponderent, adică în funcție de natura instituțiilor cărora le sunt încredințate în principal sarcini constând în a spune ce este ceea ce este. Vom pune, ceva mai departe, cu deosebire accentul pe distincția dintre instituțiile care se reclamă de la „voința generală”, indiferent de forma în care se presupune că se manifestă aceasta, și instituțiile care se sprijină mai cu seamă pe expertiza și, la limită, pe autoritatea științei.

O a doua dimensiune susceptibilă să precizeze felul în care contradicția hermeneutică modelează o ordine politică specifică nu este alta decât forma pe care o îmbracă dispozitivele care contribuie la o disimula (atât cât este posibil). Un regim politic se definește, într-adevăr, cel puțin parțial, prin felul în care tratează contradicția hermeneutică, adică, cel mai adesea, după felul în care sunt instituite dispozitive menite a o ocoli și a o ascunde. Dintre aceste dispozitive, primordiale sunt cele care contribuie la a absolutiza instituțiile. Aceste dispozitive pot avea o dimensiune simbolică – sau, mai bine spus, mitică –, așa cum este, de pildă, cazul celor care se ocupă să înrădăcineze într-o *filosofie politică* ficțiunea care le servește instituțiilor drept fundament, în frunte cu cea care rămâne cea mai puternică și mai generală dintre toate, pe care instituțiile care operează în domeniul particular se sprijină pentru a-și asigura legitimitatea, adică cu instituția *statului suveran*. Alături, însă, de marile mituri teologico-politice – indiferent că fac apel la dreptul divin, la poporul suveran, la națiune, la știință etc. –, există o mulțime de dispozitive mai modeste, al căror rol în funcționarea cotidiană a puterii instituționale este, totuși, de neocolit. Obiectul lor de activitate îl constituie ungerea purtătorilor de cuvânt și a magistraților cu scopul de a le detașa, atât cât este posibil, avatarul instituțional de manifestările lor corporale din alte situații, în care acționează ca persoane obișnuite. Dintre aceste dispozitive, foarte numeroase și deseori foarte sofisticate, pot fi semnalate, de exemplu, cele care încadrează *multipозиționalitatea*, care urmăresc să facă dificilă apropierea, într-un tablou sinoptic, a diferitelor poziții pe care o aceeași persoană o ocupă în diferite spații, de exemplu, în societatea noastră, într-un spațiu

politic și într-un spațiu economic⁶.

O a treia dimensiune interesantă nu este alta decât articularea dintre puterea instituțională și critică. Chiar dacă nu există, probabil, societate din care formele critice să lipsească cu desăvârșire, diferite regimuri politice se disting prin rolul pe care-l acordă criticii față de puterea instituțiilor. Putem astfel, așa cum vom vedea ceva mai departe, să deosebim regimuri politice în care puterea instituțională este menținută cu prețul unei striviri a criticii și regimuri politice care îi rezervă un loc, cel puțin ca expresie verbală, ceea ce nu înseamnă, însă, că vor fi eliminat orice urmă de dominație.

În expunerea de azi, vom schița tipul ideal (dacă se poate spune astfel) a două moduri de dominație care au marcat societățile occidentale contemporane. Adoptând, însă, o perspectivă istorică mai largă, vom încerca mai întâi să situăm mai multe genuri de regimuri politice posibile examinând, în linii mari, felul în care diferite metafizici politici reușesc să se acomodeze cu problema de neocolit pe care o pune integrarea unor schimbări continue, graduale sau brutale dar, în tot cazul, inevitabile, în ordinea așa cum este ea stabilită.

Incertitudinea și problema schimbării

Relația, sub amenințarea incertitudinii, pe care o întrețin formele instituționale și formele criticii se sprijină, ea însăși, pe problema *schimbării*. Putem, într-adevăr, crede că, în utopia absurdă a unei lumi imuabile și fără istorie, punctele de vedere ale diferitelor persoane ar avea tendința să convergă într-un mod aproa-

pe mecanic. În lumea adevărată în schimb, experiența schimbării, fie și doar, de exemplu, aceea a îmbătrânirii, este experiența cea mai răspândită și mai de neocolit. Însă această experiență primă nu poate fi lăsată în pace. Ea trebuie neîncetat contrazisă. Niciun grup uman nu s-ar putea lăsa în voia ei fără a-și face viața imposibilă, în înțeles propriu, condamându-se la dispariție în multitudinea stărilor de lucruri care se succed și se suprapun aproape la întâmplare. Ea trebuie însă, de asemenea, neîncetat reluată și repusă neîncetat la lucru, pentru a evita ca realitatea să piardă orice legătură cu lumea. Întrebarea referitoare la cum poate fi surmontată schimbarea integrând-o într-o ordine susceptibilă în același timp s-o admită și s-o resoarbă, pentru a face realitatea să stea în picioare – întrebare care le revine instituțiilor –, și aceea de a ști cum să ne sprijinim pe schimbare pentru a denunța aceste ordini și a zdruncina aceste realități construite – întrebare care îi revine criticii – pot, și una, și cealaltă, fi tratate în moduri foarte diferite. Dintr-un evantai de soluții posibile, ne vom opri la două, care au jucat (și probabil mai joacă) un rol preeminent în societățile occidentale, împrumutând categorii din lucrarea pe care Philippe Descola a dedicat-o antropologiei structurale a metafizicilor asociate cu ceea ce, în societățile noastre, numim „natură”⁷.

Prima soluție, pe care o putem numi *idealistă* (sau, dacă preferăm, *platoniciană*), constă în stabilirea unor tipuri sau a unor idealuri (esențe) conținând niște adevăruri pe care aparența lucrurilor tinde neîncetat să le trădeze. Accederea la cunoaștere este, atunci, definită nu prin observarea și descrierea aparențelor de suprafață, asociate unor singularități labile și înșelătoare, ci

prin înțelegerea tipurilor sau a idealurilor, singurele care au puterea de a-i da formă și a-i da sens realității sensibile. În construcții de acest gen, deținătorii cunoașterii – învățații și filosofi – trebuie să fie cei pe care se întemeiază autoritatea și, prin urmare, exercițiul legitim al puterii. În ei se incarnează instituțiile. Principala lor sarcină este aceea de a se opune fragmentării care amenință cetatea atunci când este lăsată pradă înfruntării *punctelor de vedere*, adică *opinieii*, orientând – de bunăvoie sau cu forța – afecțiunile și acțiunile cetățenilor către acele puncte focale sustrate percepției obișnuite pe care le constituie tipurile sau idealurile. Ei sunt, din acest punct de vedere – indiferent dacă sunt mai curând democrați sau mai curând autoritari –, niște pacificatori, deoarece fără intervenția lor clarvăzătoare, colectivul s-ar spulbera în dispută. Putem numi *politică* această soluție, indiferent de modul – variabil în funcție de împrejurările istorice – în care se obține un compromis, întotdeauna precar, între o voință populară, exprimată direct sau prin intermediul unor reprezentanți, și autoritatea unor ghizi sau experți aleși pentru cunoașterea lor. Aceștia pot să nu fie cu desăvârșire orbi la schimbare, înțelepciunea lor manifestându-se, însă, prin capacitatea de a i se opune și de a o *întârzia*, atât cât este posibil, sau de a o interpreta pentru a o capta și a o integra *cu blândețe* în ordinea socială existentă (ceea ce înseamnă a-i extirpa potențialitățile revoluționare).

O a doua soluție (pe care Philippe Descola o numește „*analogism*”) constă, dimpotrivă, pornind de la singularități, în a le privi pe acestea potrivit multiplicității contextelor spațiale și/sau temporale în care ele sunt angajate, stabilind, totodată, între ele similitudini



și diferențe pornind de la proprietăți sensibile (culoare, miros, formă etc.), pentru a le cufunda într-o rețea fin urzită și niciodată închisă (întotdeauna mai pot fi descoperite unele noi) de *corespondențe*. Acestea, proiectându-se pe fundalul experiențelor, prin construcție incomparabile, pe care le trăiesc ființele, permit stabilirea, între ele, a unor apropieri care pot fi caracterizate, tocmai, drept *analogice*, în sensul că, spre deosebire de ceea ce se observă în cazul clasificării sau al categorizării bazate pe o formă sau alta de idealism (cu trimiterea referențială la tipul care definește clasa), apropierea stabilite în acest mod prezervă singularitatea ființelor între care se stabilește un raport. În acest caz, schimbarea este absorbită, fiind integrată în pulsația rețelei care se formează și se deformează în permanență. Ar fi, însă, o eroare să credem că această soluție ar fi mai favorabilă recunoașterii schimbării. Și aceasta deoarece, într-o construcție de acest gen, schimbarea este percepută întotdeauna local, în dimensiunile ei pur circumstanțiale, neajungând să capete o formă generală, astfel încât, prin aceeași operație, ea este în același timp recunoscută și ignorată sau, cel puțin, subestimată.

În această a doua soluție, pe care putem s-o numim *poetică*, rolul instituțiilor este în primul rând acela de a confirma cu constanță, prin gesturi sau prin cuvinte, prin ceremonii, ritualuri sau poeme, jocurile de simboluri care fac posibilă stabilirea corespondențelor, și asta cu o intensitate aparte atunci când evenimentele înzestrate cu o forță și cu o straniețate ieșite din comun par a pune în cauză câmpul singularităților în ansamblul său, sau atunci când metamorfozele cărora ființele le fac obiectul trebuieacompaniate⁸. Ceea ce înseamnă că în societățile sau în momentele istoriei în care aceas-

tă a doua soluție pare a avea întâietate asupra celei anterioare, instituțiile, în manifestările lor exterioare, devin mai vizibile, mai active, mai prezente. În vreme ce instituțiile idealiste se consacră mai ales unor sarcini, deseori destul de obscure, de prevedere și de prevenire, așa cum o dovedește importanța pe care o acordă *educării cetățenilor*, instituțiile analogice trebuie să fie, într-o anumită măsură, neîncetat gata să intervină pentru a repara rupturile care pot apărea în țesătura corespondențelor ca urmare a producerii unor evenimente imprevizibile.

Rezultă, de asemenea, și diferite genuri de critici care se sprijină pe actualizări diferite ale *contradicției hermeneutice*. Față de instituțiile *idealiste*, critica, sprijinindu-se pe o concepție incarnată a contradicției hermeneutice, va contesta fie reprezentativitatea ori integritatea purtătorului de cuvânt, fie competența ghidului sau a expertului, încercând să destabilizeze tipurile sau idealurile când prin exhibarea unor stări de lucruri incalificabile, când prin dezvăluirea unor contradicții între specii categoriale. Față de instituțiile *analogice*, sarcina criticii va consta în a pune accentul pe caracterul inadmisibil al unui eveniment particular și pe eșecul operațiilor, ritualice sau narrative, care vizează reinserarea lui în trama corespondențelor în afara căreia nimic din ce se întâmplă nu are sens. Și în acest caz, contradicția hermeneutică va ieși în relief, dar într-un mod, dacă vrem, *performativ* – în sensul lui Austin –, criticul străduindu-se să demonstreze că riturile instituționale au fost sortite eșecului pentru că n-au fost împlinite în mod adecvat (ceea ce, în cazul unui ritual, înseamnă că n-a fost împlinit deloc), lăsând, în felul acesta, să apară

tulburări în însăși ordinea lucrurilor. Îngrijorarea se va referi, atunci, nu atât la persoana însăși a autorităților, punându-le sub semnul întrebării integritatea sau competența, cât la întrebarea, nu mai puțin neliniștitoare, de a ști dacă faptele și gesturile cuvenite au fost efectuate corect, până în cele mai mici detalii. Or, o tulburare de acest fel este foarte greu de potolit deoarece, chiar și în cazurile în care există o procedură precisă, consemnată în scris sau păstrată în memoria înțelepților ori a celor în vârstă, lista regulilor care trebuie urmate nu poate niciodată să se muleze pe împrejurări potrivit tuturor contururilor acestora, care, ca urmare a angajării lor în lume, au un caracter nelimitat.

Este tentant să caracterizăm *modernitatea* prin creșterea progresivă a locului acordat criticii. Dar doar cu condiția de a vedea că acest proces corespunde mai ales, de fapt, unei dezvoltări a criticii idealiste în detrimentul criticii analogice. Această dezvoltare a intensității și a vizibilității criticii a fost însoțită – așa cum au demonstrat lucrările lui Bruno Latour – de o considerabilă restrângere a câmpului de aplicare al criticii. Această cucerire și, indisociabil, această restrângere au fost susținute, pe de o parte, de declinul modurilor analogice de construire a realității, încă foarte active în Europa secolului al XVI-lea. Acest declin a fost marcat de o scădere a prezenței instituțiilor în performanțele lor simbolice – ritualice, ceremoniale sau verbale – și, corelativ, de o consolidare a unor forme de viață instituțională mai puțin spectaculoase, pe care le-am caracterizat drept idealiste. Însă creșterea puterii criticii și îndiguirea ei au mers, pe de altă parte, mână în mână cu dezvoltarea a ceea ce Philippe Descola numește „naturalism” sau cu

ceea ce Bruno Latour, în cartea sa – *Nu am fost niciodată moderni* – numește „marea separație”⁹. Aceasta din urmă a constatat – rapid spus – în a repartiza sarcina de a statua cu privire la ceea ce este, și de a o confirma neîncetat, între două genuri de instituții foarte diferite, după cum aveau în vedere, pe de o parte, fapte considerate ca ținând de „natură” sau, de cealaltă parte, fapte considerate ca ținând de viața socială a colectivelor.

Această mare separație a repartizat, astfel, sarcinile criticii între două genuri de instituții: pe de o parte, *instituții științifice*, pe de altă parte, *instituții politice*. Așa cum foarte bine a arătat Bruno Latour, puterea acordată științei a crescut neîncetat, adjudecându-și fapte atribuite domniei naturii care erau smulse, în felul acesta, politicii. Știința astfel definită și-a făcut o chestiune de onoare din faptul de a face din critică principalul ei instrument de cunoaștere. Dar, prin aceeași operație, această critică le era sustrasă celor mulți pentru a fi pusă în mâinile oamenilor de știință, și doar în ale lor, cu, drept urmare – destul de ciudată, dacă stăm să ne gândim –, faptul că aceștia și-au arogat dreptul de a declara indiscutabile (de către ceilalți) adevărurile pe care ei le susțin la un moment dat, rezervându-și în același timp libertatea de a le recuza în momentul imediat următor. Putem considera că sunt niște avantaje (cam prea mari) acordate științei, care, folosindu-se de ele pentru a-și aroga puterea de a stabiliza relația dintre formele simbolice și stările de lucruri în legătură cu majoritatea obiectelor considerate pertinente, a deschis, prin ricoșeu, posibilitatea unei autonomizări a criticii sociale în domeniile definite ca fiind propriu-zis *politice* (pentru a le deosebi de problemele științifice). Însă aceeași operație a contribuit, totodată, cu mare putere la limitarea

foarte strictă a acestei critici ca urmare tocmai a am-
plorii problemelor în legătură cu care știința devenise
singura instanță de autoritate.

În acest peisaj, apariția științelor sociale, și în pri-
mul rând a economiei, a avut ca efect modificarea con-
siderabilă a compromisului instaurat pornind de la ma-
rea separație dintre o (mare) știință și o (mică) politică,
reducând și mai mult câmpul celei din urmă. Reven-
dicării critice potrivit căreia „totul este politică” – care
ne-a marcat tinerețea (dar, deja, cu un caracter *reactiv*)
– i-a răspuns – din ce în ce mai zgomotos pe măsura
trecerii timpului – afirmația potrivit căreia totul este
științific, adică rezervat autorității experților. Putem
vedea în această alunecare dinspre o definire a politicii
întemeiată pe un compromis între, pe de o parte, niște
reprezentanți ai poporului investiți cu rolul de purtători
de cuvânt și, pe de altă parte, niște experți invocând au-
toritatea științei, spre o definire a politicii subordonată
aproape în totalitate puterii de expertiză, o adevărate
schimbare de regim politic și un nou mod de dominație.

Plecând de la această abordare, voi încerca acum
să caracterizez rapid două forme contemporane de do-
minație aflate în asociere cu două moduri diferite de a
refuza contradicția hermeneutică. Cea dintâi constă în a
rupe relațiile dintre probele adevărului și probele reali-
tății, adică în a face abstracție de realitate (inclusiv sau
mai ales în calitatea ei de realitate construită prin rapor-
tare la niște formate confirmate de probe), ca și cum ar
fi cu puțință să ne lipsim de ea fără ca lucruri neplăcute
să se producă. În acest prin caz, angoasa obsesivă pri-
vește cu deosebire schimbarea cu privire la care trebuie
să închidem ochii. Cea de-a doua constă în a modifi-
ca neîncetat contururile realității ca pentru a înscrie în

ele lumea, ca loc al unei schimbări permanente. Atunci, însă, însăși lumea este cea care devine obiect de forcludere, fiind, într-o anumită măsură, abolită. În primul caz, voi vorbi de efect de dominație simplu; în cel de-al doilea, de efect de dominație complex sau gestionar.

Efectele de dominație simple și negarea realității

Efecte de dominație simple pot fi identificate în două genuri de situații. Pe de o parte, în situații-limită asociate unor contexte în care persoanele sunt private, parțial sau total, de libertățile elementare și în care asimetrii profunde sunt menținute sau create prin recurgerea la o violență directă, chiar dacă nu exclusiv fizică. Mi se pare, totuși, preferabil ca în astfel de cazuri, a căror paradigmă o reprezintă sclavia, să vorbim de *opresiune*. Opresiunea poate fi însă invocată și în multe cazuri mai puțin extreme, în care menținerea unei *ortodoxii* este obținută cu mijloacele unei violențe, polițienești mai cu seamă, menită a înăbuși critica. În situații de opresiune, persoanele pot foarte greu să își recunoască ceva în comun privindu-se din alte puncte de vedere decât cele de care țin seama clasificările oficiale. Așa cum demonstrează literatura dedicată sclaviei (fără a mai vorbi despre cazul-limită al lagărelor de concentrare), colectivul este cu neputință sau foarte greu de stabilit. Fragmentarea este totală și, în felul acesta, eventualitatea criticii este pur și simplu exclusă, așa cum poate fi până și simpla posibilitate de a pune întrebări despre ce se întâmplă („aici nu se pun întrebări”). Odată critica și

întrebările excluse, nici justificarea nu mai are de ce să existe. Aceste situații se pot lipsi, de asemenea, practic, de ideologii, cel puțin în ceea ce îi privește pe dominați, dacă nu și în ceea ce privește personalul care exercită violența, sarcină relativ greu de îndeplinit la rece și pe termen lung fără suport ideologic și chiar, dacă se poate spune așa, „moral”. În acest gen de contexte se poate face economie de o acțiune ideologică intensă la adresa dominațiilor – ceea ce este întotdeauna costisitor, de vreme ce coordonarea acțiunilor nu face apel la consimțământ, ci este obținută direct prin violență sau prin amenințarea cu violența și cu ajutorul dispozitivelor instituite. La fel, și din motive similare, instanțele de confirmare sunt reduse la maximum. Dată fiind imposibilitatea de a pune întrebări despre ceea ce este, prezența unor instanțe care să confirme că ceea ce este Este cu adevărat este inutilă.

Se poate însă vorbi, pe de altă parte, de efecte de dominație simple și în niște situații mai puțin extreme, în care critica pare, într-o anumită măsură, posibilă (chiar dacă actorii nu știu niciodată în *ce* măsură și *până unde* pot merge astfel încât costurile criticii să nu devină exorbitante) și în care sunt oferite justificări de către actorii sau instanțele care asigură producerea efectelor de dominație. În aceste contexte, principala diferență este aceea dintre *oficial* și *oficios*. Într-adevăr, justificările *oficiale* nu sunt confruntate cu realitatea. Există cu adevărat ceva de felul unor probe ale realității raportate la niște formate. Nimeni nu este, cu toate acestea, în măsură să controleze conformitatea desfășurării și a rezultatului probelor organizate local, aici și acum, cu formatul căruia se presupune că ar trebui să îi corespundă. La fel, și exigențe de justiție (meritocratică sau socială)

pot fi recunoscute oficial, de exemplu exigențe de reversibilitate a stărilor de mărime („egalitate a șanselor”) sau de separare a formelor de evaluare a capacităților pentru a împiedica „cumularea handicapurilor”, dar ele sunt cantonate în declarații, nefiind însoțite de dispozitivele care să permită punerea lor în practică.

În acest gen de contexte, critica, atunci când este posibilă, rămâne lipsită de efecte reale. Cât despre justificări, acestea se degradează până la a ajunge simple *pretexte*, luând forma unor *vorbe goale* – cum spun cei cărora ele le sunt destinate și care, departe de a se lăsa întotdeauna trași pe sfoară, dezvoltă cel mai adesea niște interpretări realiste, lipsite, altfel spus, de iluzii, ale condiției care le e rezervată. În aceste contexte, o cunoaștere *oficioasă* se constituie pornind de la experiențele cotidiene, cunoaștere căreia îi este interzis să devină publică. Probele existențiale cu greu reușesc să fie împărtășite și să conducă la formularea unor revendicări. Eforturile pentru crearea sau menținerea unor marje de autonomie iau forma unui bricolaj individual sau în sânul unor mici grupuri. Actorii, pentru a diminua constrângerile care apasă asupra lor, dezvoltă, astfel, o competență interpretativă specifică pentru identificarea unor spații de libertate profitând de faliile din dispozitivele de control. Ceea ce înseamnă că persoanele „obișnuite”, care îndură aceste efecte de dominație, nu își pierd nici simțul dreptății, nici dorința de libertate și nici justetea interpretării cu privire la ceea ce se întâmplă în realitate, sau, dacă vrem, luciditatea. Sunt însă puse în imposibilitatea de a acționa.

În fața acestei lucidități și pentru a încerca să reducă neîncrederea căreia îi fac obiectul, instanțele însărcinate cu susținerea unei anumite stări a ceea ce este

și a ceea ce contează și, în felul acesta, cu instaurarea și menținerea durabilă a asimetriilor profunde (dintre genuri, clase sociale, grupuri identitare etc.), păstrând astfel posibilitatea unei *exploatări*, se străduiesc să reducă predispozițiile la critică, pe de o parte re-confirmând în mod regulat această ordine stabilită printr-o desfășurare spectaculoasă de probe ale adevărului (ritualuri, ceremonii, defilări, acordarea de decorații etc.) și, pe de altă parte, când asta nu e de-ajuns, făcând apel la administrațiile deținătoare ale mijloacelor de violență (dependente, de obicei, de stat) pentru a-și menține dominația prin intermediul unei *represiuni*. Într-un model de dominație simplă, instanțele de confirmare sunt obsesiv orientate spre menținerea unei ordini gata făcute, care trebuie pusă la adăpost de perturbările pe care le-ar putea provoca luarea în seamă a unor experiențe legate de lume. Iar asta merge evident mână în mână cu strivirea criticii. Obiectivul urmărit poate fi, așadar, caracterizat prin *refuzul schimbării*, iar mijloacele utilizate au de-a face cu *starea de război* împotriva unui perpetuu inamic din interior.

Efectele de dominație simple se potrivesc destul de bine cu diferitele intrări ale aceluși soi de caiet de sarcini formulat la începutul acestei expuneri. Într-un mod de dominație de acest tip, efortul instituțiilor urmărește împiedicarea schimbării. El este, mai exact, îndreptat către menținerea realității, împiedicând ca ea să fie dislocată de elemente scoase din lume, ceea ce presupune o îndiguire a criticii nu numai sub efectul violenței semantice, ci și, la nevoie, prin violență fizică. „Violența conservatoare de drept” se confundă, aici, cu „violența întemeietoare de drept” (ceea ce, potrivit lui Walter Benjamin, caracterizează „caracterul abject al

poliției¹⁰). Disimularea contradicției hermeneutice îmbracă, aici, forma unei sacralizări a instituțiilor și mai ales a purtătorilor lor de cuvânt sau a slujitorilor lor, în sens propriu atunci când principiul de suveranitate care le servește drept fundament instituțiilor este raportat la o origine religioasă (ca în diferitele forme de putere de drept divin) și în sensul figurat al unei cvasi-sacralizări laicizate atunci când locul suveranului ceresc este ocupat de un omolog pământesc (precum Națiunea, Poporul suveran, Partidul etc.¹¹). Probele adevărului, așa cum am văzut, ocupă un loc foarte important în genul acesta de dominație. Purtătorii de cuvânt și slujitorii sunt înconjurați de pompă ca și cum niște deghezări ar fi de ajuns pentru a asigura manifestarea trupului lor de slavă, făcându-le uitat corpul obișnuit și, așadar, situat (interesat, libidinos etc.) care îi servește drept suport. De unde, în treacăt fie spus, o preferință pentru bătrâni (Pétain, Pinochet, Papa, Stalin sau Brejnev, de Gaulle etc.), cărora le sunt încredințate cele mai importante sarcini, în măsura în care vârsta înaintată tinde să le diminueze prezența corporală și, mai ales, să adoarmă îngrijorarea cu privire la pulsionile libidinale (inevitabil individuale) care i-ar putea bântui pe șefi, depășindu-le pretenția de a incarna binele comun. Iar aceasta, indiferent de felul în care exprimarea celei din urmă se presupune că ar trebui să se manifeste (inspirație, supunere față de tradiție, alegeri etc.) pentru a se concentra într-o *voință* personală sau colegială. Această voință se justifică edictând sau conservând regulile (care definesc procedurile, calificările, formatele probelor etc.) a căror respectare trebuie să permită menținerea ordinii, adică a realității așa cum este ea și cum altfel nu poate să fie.

Se pot, totuși, identifica și alte forme de dominație, mai adaptate la societățile *capitalist-democratice* contemporane. Una dintre caracteristicile acestor societăți este de a o fi rupt cu modelul de dominație simplă sau patentă, căruia tocmai i-am oferit semnalmente. Ele se definesc tocmai prin faptul de a fi condamnat însăși ideea de dominație, evitând, atât cât este posibil, să recurgă la represiune – cel puțin în privința a ceea ce este oferit publicului ca spectacol, spre deosebire de ceea ce se petrece fără publicitate și în *culise* (pentru a relua o noțiune goffmaniană).

Într-adevăr, în aceste societăți, faptele și gesturile livrate într-un spațiu public, și discursurile care se raportează la ele, sunt supuse unui *imperativ de justificare*, astfel încât ele să poată fi făcute *discutabile* de către orice destinatar (considerat *legitim*), indiferent de proprietățile cu care e înzestrat(ă). În sfârșit, pretențiile antagonice ale persoanelor sunt, cel puțin atunci când disputele care le opun sunt deplasate în spațiul public, subordonate efectuării unor *probe ale realității*. În acest tip de societate, astfel de exigențe le sunt impuse nu numai agențiilor dependente de stat, ci și acelor entități pe care, împreună cu Williamson, le putem numi *instituții ale capitalismului*¹². Despre dispozitive sociale de acest gen se poate spune că urmăresc să excludă posibilitatea unei dominații, și aceasta, îndeosebi, prin amenajarea relațiilor dintre, pe de o parte, instituții și, pe de altă parte, critica pe care trebuie s-o lăsăm să se facă auzită (chiar dacă nu neapărat și să-i dăm curs) cel puțin atunci când se manifestă în niște forme considerate compatibile cu

convențiile legitime. Tocmai, prin urmare, instaurarea unui nou gen de relații între instituții și critică și, într-o anumită măsură, încorporarea acestora în rutinele vieții sociale este ceea ce caracterizează aceste dispozitive.

Pot fi totuși, în genul de context istoric pe care tocmai l-am semnalat, identificate niște efecte de dominație de un alt gen, compatibile cu exigențele unei societăți capitalist-democratice. Una dintre caracteristicile dispozitivelor care fac posibile aceste efecte este de a asigura o formă de dominație care nu exclude schimbarea, ba chiar, vom vedea, se exercită *prin intermediul schimbării*, utilizând, ori de câte ori e posibil, niște mijloace mai mult sau mai puțin pașnice, cel puțin la prima vedere.

În aceste modalități de dominație – pe care le putem numi complexe (sau gestionare)¹³ –, posibilitatea unei exploatare care să profite de instrumentalizarea unor diferențieri pentru a genera profit este menținută. Aceste diferențieri pot fi de diferite naturi, în primul rând diferențialul de proprietate, dar și, de exemplu, diferențialul de mobilitate, așa cum Ève Chiapello și cu mine am încercat să demonstrăm în *Noul spirit al capitalismului*. Procesele de dominație sunt, deci, în continuare asociate întreținerii durabile a uneia sau a mai multor asimetrii profunde, în sensul că *aceiași* profită de toate (sau aproape de toate) probele, în vreme ce pentru alții, întotdeauna, și ei, *aceiași*, probele au întotdeauna niște rezultate păgubitoare (sau aproape). Menținerea acestor asimetrii se exercită, însă, într-un mod ne-intenționat, sau a cărui intenție este întotdeauna negată. Punerea lor în lumină de către critică se presupune a provoca o surpriză: ne facem un „examen de conștiință”, procedăm la o „revizuire sfâșietoare”, invocăm „dura realitate” sau, potrivit retoricii analizate de Albert Hir-

schman¹⁴, „efectele perverse” ale unor politici cu toate acestea bine intenționate. Validitatea criticii este, prin urmare, recunoscută, cel puțin în cazuri particulare ale unor probe (considerate a fi fost aplicate în mod nedrept sau „excesiv”). Însă procesele înseși ale încorporării ei au, totuși, până la urmă ca rezultat limitarea întinderii ei. Atunci când menținerea sau accentuarea asimetriilor sunt puse în cauză de către critică, ceea ce, de obicei, sfârșește, totuși, prin a se produce, justificarea ordinii existente a lucrurilor lasă locul unor scuze invocând când niște împrejurări neprevăzute, când niște evoluții istorice atribuite unui spațiu autonom și neutru (de obicei, acela al științei și al tehnicii), când acțiunea înșiși acelora care, în majoritatea probelor, nu se prezintă cu adevărat în propriul lor avantaj, de exemplu pentru că se presupune că beau sau că se droghează, sau pentru că nu vor cu adevărat să muncească, ceea ce este totuna cu „a blama victima”¹⁵, altfel spus, într-o logică neoliberală, cu a deplasa asupra „responsabilității individuale” povara constrângerilor care se exercită la un nivel colectiv¹⁶. Principala figură constă în a înzestra persoanele cu o autonomie formală și, la fel de formal, cu un acces egal la un evantai de „șanse”, astfel încât orice eșec la probele instituite poate fi asimilat unei slăbiciuni a celui care, pe propria sa răspundere, nu a vrut să profite de „șansele care îi erau oferite” sau s-a dovedit incapabil s-o facă. Această incapacitate este din nou, așa cum se întâmpla în secolul al XIX-lea, imputată tot mai des unor factori biologici: „lor” nu le reușește nimic pentru că nu au beneficiat de o înzestrare genetică cu adevărat satisfăcătoare, iar pentru asta nu este nimeni de vină, sau doar hazardul cu același nume.

Una dintre caracteristicile efectelor de dominație

complexe constă, prin urmare, în a-i oferi criticii o mai mică priză de contact decât un regim represiv. Tocmai, de altfel, pe această trăsătură s-a pus accentul în teoria critică și în sociologia critică a anilor 1960-1970. Una dintre principalele întrebări pe care și le-a pus atunci sociologia critică a fost aceea privitoare la acceptarea mai mult sau mai puțin pasivă, în aparență, a asimetriilor de către cei care le îndură. Și tocmai pentru a răspunde la această întrebare s-a focalizat gândirea critică pe o teorie a *ideologiilor*, punând tematica *credinței* și a *iluziei* în centrul sociologiei. Or, una dintre contribuțiile sociologiei pragmatice a criticii a constat, dimpotrivă, în a demonstra că actorii *nu* sunt abuzați (în orice caz, nu atât de mult pe cât lăsa se înțelegea sociologia critică) și că, în tot ceea ce privește viața reală și nedreptățile pe care le pot îndura în viața de zi cu zi, ei *nu își fac mari iluzii*. Ea a arătat însă, de asemenea, și că această luciditate nu le dădea actorilor sentimentul că ar avea vreo priză asupra realității. Pentru a înțelege felul în care se mențin efectele de dominație de acest tip, trebuie să lăsăm, probabil, deoparte, cel puțin provizoriu, tematica ideologiei și pe aceea a iluziei (așa cum este ea întreținută, de exemplu, de către media etc.), și să mergem să vedem ce se întâmplă *în realitate*.

A domina prin schimbare: necesitatea ca voință și reprezentare

Această formă de dominație se bazează pe niște *dispozitive* de care pot să profite indivizi sau grupuri. Persoane diferite pot, însă, în diferite momente, să ia în

stăpânire aceste dispozitive, ceea ce face dificilă identificarea de către critică a deținătorilor puterii de a acționa. Chiar și incarnate în indivizi, ele continuă să-și păstreze un caracter mai mult sau mai puțin impersonal. Întrebarea *cine* sunt dominanții apare, deci, în acest caz ca una problematică. Și aceasta deoarece aceste dispozitive nu operează încercând să împiedice schimbarea cu scopul de a menține, orice s-ar întâmpla, o ortodoxie, așa cum se întâmplă în societățile pe care le numim „totalitare”. Dimpotrivă, ele intervin valorificând, însoțind și orientând schimbarea. În acest sens, ele sunt în complicitate cu capitalismul ca formă istorică care se menține tacit printr-un joc de repetiții și de diferențe, propovăduind însă schimbarea pentru ea însăși, ca sursă de energie.

Aceste dispozitive nu sunt, așadar, orientate prioritar spre menținerea calificărilor și a formatelor probelor stabilite, ci intervin pentru a modifica alternativ când *formatele probelor*, când *realitatea*, construită și validată prin rezultatele și consecințele probelor, când, în sfârșit, *lumea*. Tocmai prin această *pluralitate a intervențiilor* e dezarmată critica. Acesteia îi devine, într-adevăr, foarte greu nu numai să atragă atenția că probele realității nu concordă cu formatele lor oficiale, ci și, mai ales, să extragă din lume experiențe care scapă realității, așa cum este construită aceasta, pentru a putea pune în cauză validitatea definițiilor și a calificărilor stabilite. Or, aceste diferite intervenții nu pot scăpa de acuzația că sunt mâinate de o voință de dominație, realizându-se într-un mod *relativ ireproșabil*, decât în măsura în care sunt încorporate într-un proces de însoțire a unei *schimbări* permanente, prezentate în același timp ca *de neevitat* și ca *de dorit*.

Mă voi sprijini pe un articol scris în urmă cu treizeci de ani, pe vremea când eram colaborator al lui Pierre Bourdieu, „Producerea ideologiei dominante” (publicat în 1976, acest lung text este reluat, azi, sub formă de carte)¹⁷. Acest articol prezintă o analiză a literaturii produse de elitele politice și economice aflate atunci la putere, adică într-un moment de joncțiune dintre două moduri de asociere între capitalism și stat: acela, mai mult sau mai puțin dirijist, care a prevalat din anii 1950 până în anii 1970, și acela care se instaurează în acel moment și care acordă un loc mult mai mare economiei de piață.

Principala caracteristică a acelor responsabili (ea este, însă, valabilă și pentru cei aflați acum la putere) o constituie faptul că propovăduiesc „schimbarea”. Acele elite se doreau radical novatoare și moderniste. Miezul argumentației lor (pe care noi o rezumaserăm prin formula „fatalitatea probabilului”) era următorul: trebuie să vrem schimbarea pentru că este inevitabilă. Trebuie, așadar, *să vrem necesitatea*. Bineînțeles, schimbarea va face victime (cei care nu vor putea „ține pasul” și cărora, câțiva ani mai târziu, li se va spune „excluși”), dar totul ar fi mult mai rău dacă, „în calitatea noastră de responsabili”, am refuza să însoțim schimbarea; dacă nu am *vrea-o*.

Această apropiere, ciudată când te gândești, dintre *voință* și *necesitate*, deseori asociată regimurilor totalitare invocând o filosofie deterministă a istoriei, constituie, totuși, un loc comun al modurilor de guvernare ale capitalismului avansat. Schimbarea cu pricina nu este atât o schimbare actuală, cât o schimbare anunțată. Nu o cunoaștem încă, sau doar incomplet. Trebuie, prin urmare, să facem apel la *experți* în științe sociale (eco-

nomie, sociologie, statistică, știință politică etc.) și la centre de calcul și de prognoză pentru a concepe acum această schimbare care ni se va impune tuturor, mai târziu însă, în mod inevitabil. Atunci când, douăzeci de ani mai târziu, în colaborare cu Ève Chiapello de data aceasta, ne-am apucat să analizăm discursul neo-managementului care apăruse și se răspândise în cursul anilor 1980-1990, am regăsit, cu infime diferențe, același tip de retorică, din care am putea oferi nenumărate exemple, preluate din discursul de însoțire a politicilor neoliberale, mai cu seamă din Anglia și Franța¹⁸.

Această insistență asupra necesității este primordială pentru a face acțiunea politică legitimă într-un cadru orientat formal spre binele comun, atunci când acestuia din urmă i se conferă o denotație democratică. Într-adevăr, într-un astfel de cadru, o acțiune este ilegală atunci când poate fi numită *arbitrară*, arătând că ascultă de voința unui individ sau a unui grup care și-ar asuma de unul singur decizia. Invocarea unor forțe impersonale și inexorabile permite subordonarea voinței unor actori, aflați în poziție dominantă, aceleia a legilor înscrise în însăși natura lucrurilor, adică, indisociabil, în realitate și în lume, așa cum o modelizează experții, ceea ce permite, într-o anumită măsură, o resorbire a lumii care o face să devină indistinctă de realitatea în care este, atunci, încorporată. Prin aceeași operație însă, și realitatea își vede contururile estompându-se. Ea nu mai este animată de voința unui colectiv incarnat în instituții și în actori, aflați în poziție dominantă, cărora se presupune că le revine misiunea de a împlini această voință pentru că realitatea pe care o fac, și pe care o apără împotriva a ceea ce ar putea s-o amenințe, ar fi în sine de dorit. Odată cu pierderea dimensiunilor ei

ceremoniale și ficționale, indisociabile de manifestarea dorinței, realitatea scapă și de amenințarea de a fi denunțată de critică ca nefiind *reală* – în sensul de totalitate încorporând tot ce poate fi considerat ca fiind –, ci doar *construită*. Realitatea nu mai este decât ceea ce este, că vrem sau nu, adică ceea ce există în mod fatal și nu poate să fie altfel decât este. A fi ceea ce este și ceea ce nu poate fi altfel este, într-adevăr, caracteristica lumii. Cu singură diferență, esențială însă, prin care ea se deosebește, tocmai, de realitate, că noi nu cunoaștem lumea și nu putem avea pretenția de a o cunoaște, în perspectiva unei totalizări. Or, în metafizica politică subiacentă acestei forme de dominație, lumea este tocmai ceea ce noi putem cunoaște *acum*, grație puterilor Științei, adică, indisociabil, ale științelor zis „naturale” și ale științelor umane sau sociale, din ce în ce mai amestecate unele cu altele până la confuzie, așa cum se poate vedea, de exemplu, în cazul alinierii științe biologice → științe cognitive → microeconomie.

Într-un astfel de cadru, se poate oferi un fundament unor intervenții care au ca obiect formatele probeilor și calificările, fără a cădea sub acuzația de arbitrar, adică fără ca aceste schimbări să poată fi denunțate ca având drept principal obiectiv menținerea avantajelor unui grup dominant. Se poate, atunci, modifica dreptul, care, în societățile noastre, constituie întotdeauna punctul de sprijin legitim pe care se bazează procedurile care reglementează probele cele mai importante (în special cele de selecție), de exemplu dreptul muncii, dreptul fiscal, dreptul de proprietate sau cel al finanțelor, pentru a ajusta realitatea la reprezentarea care e dată viitorului. Însă astfel de intervenții se pot extinde din aproape în aproape în majoritatea domeniilor, cum ar fi dispoziți-

vele de ajutor social, sistemul educativ, activitățile artistice și intelectuale etc.

În amonte față de schimbările care afectează formatele probelor, găsim ceea ce am numit *deplasări*¹⁹. Aceste deplasări urmează deseori unor perioade în care, sub efectul unei întăriri a criticii, niște probe de selecție importante au fost corectate pentru a le face să fie mai conforme cu formatul lor oficial, adică mai „drepte”, în sensul meritocratic al termenului. Este ceea ce s-a întâmplat în anii 1965-1975, pe care am lucrat în *Noul spirit al capitalismului*.

Atunci când corectarea probelor atinge o anumită amploare, cei care își văd astfel diminuate avantajele de până atunci au tendința de a abandona probele instituite pentru a explora alte căi de profit. Aceste explorări, atunci când sunt încununate de succes, tind să modifice starea lumii, dar cumva în mod adiacent, tacit, nerecunoscut în mod explicit, cu efecte colaterale – așa cum se spune despre pagubele de război –, în sensul că putem să nu vedem în ele decât niște rezultate nedorite ale efectuării unor mișcări. (Astfel, pentru a da un exemplu evident, deplasările de capital, impuse de maximizarea oportunităților de piață și realizate fără altă *intenție*, au, cu toate acestea, ca efect producerea unor schimbări profunde în textura *lumii*. Și asta până în niște domenii foarte îndepărtate de logicile financiare precum relațiile de rudenie, relațiile dintre genuri, formele de sociabilitate, modurile de educație etc., și, mai general, în legătură cu ansamblul medierilor care intervin în formarea constrângerilor obiective și, pe cale de consecință, în orientarea subiectivităților.)

Aceste deplasări au ca efect devalorizarea și aruncarea în desuetudine a probelor existente. Acestea, din

ce în ce mai masiv abandonate de cei care, ca urmare a poziției pe care o ocupă și a experiențelor particulare, beneficiază de un avantaj în materie de informație, rămân, totuși, multă timp căutate de cei a căror informație se bazează pe un stadiu anterior al sistemului probelor. Este vorba, adesea, de nou-veniți (membri ai claselor populare care caută o mobilitate socială prin intermediul școlii, străini, femei recent intrate pe piața muncii etc.), ceea ce nu poate decât să le provoace niște efecte de *dezamăgire*, în sensul lui Albert Hirschman²⁰, atunci când realizează că investițiile pe care le-au făcut pentru a se prezenta la probe și a-și dovedi, prin intermediul lor, valoarea nu le vor aduce beneficiile scontate.

În aval, acum, față de schimbările formatelor probelor și ale modurilor de calificare intervin alte procese care au, în ceea ce le privește, efectul de a acționa asupra construirii realității. Ceea ce este supus probării tinde, într-adevăr, să se ajusteze la noile formate de probe stabilite pentru a face selecția între ceea ce e și ceea ce nu e pertinent, între ceea ce este susceptibil să i se recunoască o valoare și ceea ce este considerat fără interes și fără valoare.

Ar lua prea mult să intrăm, aici, în detaliile numeroaselor intervenții care remodelează realitatea sprijinindu-se pe o schimbare a formatelor probelor. Aceste procese în buclă fac, actualmente, obiectul unei atenții din ce în ce mai susținute, așa cum dovedesc lucrările recente care le sunt consacrate. Aceste lucrări, precum, de exemplu, cele ale lui Michel Callon²¹, își iau ca obiect niște procese din ce în ce mai des etichetate prin sintagma de *performativitate a socialului*²². Această optică este dezvoltată mai ales în ceea ce privește economia, obiectivul constituindu-l reducerea distincției dintre

economy (viața economică a societăților) și *economics* (știința economică), pentru a scoate în evidență dependența celei dintâi față de cea de-a doua. Dar ea începe să pătrundă și în sociologie, fără a-și fi produs, după părerea noastră, în acest domeniu toate efectele, care ar trebui să conducă la o profundă redefinire a acestei discipline încă mult prea des întemeiată pe distincția pozitivistă dintre subiectul cunoașterii (știința socială) și obiectul acestei cunoașteri (societatea).

Deosebit de pertinente, pentru sociologie, sunt efectele performative exercitate de *benchmarking* – studiate mai cu seamă de Alain Desrosières –, a cărui dezvoltare în ultimii douăzeci de ani a marcat o profundă schimbare a modurilor de utilizare a statisticii de către operatorii publici sau privați. Prin *benchmarking* trebuie să înțelegem – pentru a proceda rapid – fabricarea și publicarea unor clasamente care permit ierarhizarea organizațiilor (întreprinderi, stabilimente școlare, administrații publice etc.) în funcție de o normă definită, de obicei, ca o normă de eficacitate. Aceste clasamente sunt construite pe baza unor indicatori statistici a căror determinare este deseori produsul unor comisii reunind actori din diferite sfere. De exemplu, înalți funcționari, actori de teren, consultanți detașați de cabinete de management etc.²³. De poziția ierarhică obținută în aceste clasamente depinde accesul la niște avantaje care pot fi de ordin foarte diferit (dotări în cazul administrațiilor publice, avantaje fiscale, facilități de acces la piețe etc.). Însăși existența acestor clasamente exercită un efect de închidere reflexivă în buclă, potrivit unei logici apropiate de *self fulfilling prophecy*. Actorii organizaționali cei mai avizați și cel mai bine înzestrați cu mijloacele necesare pentru a-și schimba rapid contururile profitând

de mediul în care acționează (de exemplu, în cazul întreprinderilor, externalizându-și o parte a aparatului de producție) se străduiesc să maximizeze indicatorii reținuți pentru a urca în clasamente. Contururile realității sunt, în felul acesta, treptat transformate²⁴.

Odată modurile de calificare și formatele probelor recunoscute și stabilite, consolidate prin definiții, regulamente și proceduri – stocate adesea, în democrațiile occidentale, sub forma a ceea ce numim drept –, unor actori aflați în poziții de putere locală le devine posibil să se sprijine pe aceste dispozitive pentru a modifica realitatea în ce are ea mai obișnuit și mai cotidian²⁵.

Nenumărate exemple de acest tip pot fi aflate în transformările care au afectat, în Franța, lumea muncii în cursul anilor 1980. Putem lua exemplul înlocuirii, în această perioadă, a termenului de *muncitor* cu cel de *operator*, care a fost combinată cu o modificare a locurilor de muncă și mai cu seamă a definițiilor care formalizau proprietăților celor care trebuiau angajați pentru a le ocupa sau, dimpotrivă, dați afară (cu o insistență asupra capacităților de comunicare) și, deci, a formatelor probelor la care acești muncitori erau supuși. Noile probe au putut fi, atunci, invocate, într-o multitudine de situații cotidiene locale, de fiecare dată singulare, pentru a modifica în profunzime soarta unor persoane, primate ca prezentând cazuri aparte (uneori „dureroase”) care se cer rezolvate. Însă acumularea acestor cazuri particulare a avut ca efect, fără îndoială, o profundă modificare a realității lumii muncii și, în felul acesta, a întregii realități sociale.

Se impune să atragem atenția asupra unei trăsături izbitoare a acestui *mod de guvernare*. Este vorba de caracterul *instrumental*, strict *gestionar*, al intervențiilor

și al justificărilor lor. Măsurile adoptate își află sursa necesității în respectarea unui cadru, cel mai adesea contabil sau jurisdicțional, fără a avea nevoie o mare desfășurare de discursuri ideologice și nici, mai ales, de organizarea unor *probe ale adevărului* (în sensul definit mai sus) care să pună în valoare coerența unei ordini în plan simbolic. Probele adevărului, al căror rol este atât de important în cazul formelor de dominație simple orientate spre menținerea unei ortodoxii, devin mai mult sau mai puțin desuete. În cazul dominației prin schimbare, totul se face fără pompă și *fără afectarea mărimii*. Caracterul tehnic al măsurilor face dificilă, ba chiar, de altfel, inutilă transmiterea lor către un public larg. Nimic, sau aproape nimic, nu vine să asigure coerența de ansamblu, sau doar, tocmai, cadrul contabil²⁶ și/sau jurisdicțional general la care măsurile particulare trebuie să se ajusteze. Este ceea ce Laurent Thévenot numește „guvernare prin norme”²⁷.

Totuși, aceste lungi perioade în care guvernanta prin schimbare se efectuează printr-o succesiune de măsuri mai degrabă sectorizate, mai degrabă tehnice, mai degrabă discrete, dacă nu chiar opace, sunt punctate de *momente de criză* care, în regimul de dominație gestionară, joacă un rol crucial. Criza este, într-adevăr, momentul prin excelență în care lumea este încorporată în realitate, care se manifestă ca și cum ar fi înzestrată cu o existență autonomă, pe care nicio voință umană, mai ales aceea a unei clase conducătoare (adică a unei clase dominante), nu ar fi modelat-o cu trudă prin intermediul unei serii, puțin coerente în aparență, de mici intervenții dintre care niciuna nu părea a fi cu adevărat menită a avea urmări generale. Criza, indiferent că se

prezintă preponderent ca una *economică* (de exemplu, în momentele de hiperinflație), ca una *financiară* (spargerea bulelor cu același nume) sau ca una *socială* (de exemplu, în momentele marcate de greve, de revolte, de o importantă creștere a „insecurității” etc.), este, prin urmare, momentul în care existența unei realități autonome, într-o oarecare măsură *propriu-zise* – adică a unei realități care poate fi calificată drept *economică*, drept *financiară*, drept *sociologică* prin raportare la disciplinele cu același nume legate de așa-numitele „științe” așa-zis „sociale” –, devine vizibilă, în mod incontestabil, la fel cum, potrivit unei concepții pozitivistice, natura li se dezvăluie așa-numitelor „științe” așa-zis „exacte”. Aceste crize au un efect aparent paradoxal. Pe de o parte, ele pun în cauză relația dintre formele simbolice și stările de lucruri pe care se sprijină ordinea socială, introducând o incertitudine radicală cu privire la calificarea obiectelor și la relația care le unește, adică la *valoarea* lor. Astfel, de pildă, în crizele de hiperinflație, însăși posibilitatea unei „predicții” tinde să „dispară” pentru că „raportul dintre indivizi și bunuri” este profund perturbat ca urmare a „incoerenței sistemelor de echivalare²⁸”. Pe de altă parte însă, aceste momente de dezorganizare – cărora, într-un regim de dominație simplă, li s-ar fi răspuns prin reafirmarea ortodoxiei, prin ritualuri reparatorii și prin desemnarea, sau prin excluderea și uciderea unor țapi ispășitori – sînt și cele care îi oferă unui regim de dominație prin schimbare ocazia de a-și reafirma autoritatea.

Astfel de momente de criză joacă cel puțin patru roluri diferite, care se pot organiza secvențial. În primul rând, ele deculpabilizează clasa dominantă, mai ales în regimurile politice care se sprijină pe autoritatea exper-

ților, permițându-i să evite o critică deconstrucționistă. Căci, într-adevăr, ceea ce se manifestă în criză nu este oare o realitate *ca atare* și, deci, aflată la polul opus față de o realitate *construită*, o realitate nudă, animată de propriile ei forțe, indiferentă la voințele celor care se află acolo pentru a-i călăuzi pe ceilalți prin „știința” lor, prin „expertiza” lor și prin „simțul de răspundere” pe care îl au? În al doilea rând, ele fac, în felul acesta, patentă și vizibilă pe scena publică, într-un mod inatacabil, într-o anumită măsură, existența acelei *necesități* pe care o invocă responsabilii pentru a da un sprijin solid intervențiilor lor. Drept urmare, aceste momente de criză sunt și, în al treilea rând, ocazia de a le re-da acestor responsabili semnătura în alb pe care ei o solicită ca să acționeze. Căci cine, într-adevăr, mai bine decât ei ar putea fi în stare să apere, atât cât e cu putință, ființele umane de realitate, de aceea realitate care, în forma ei reificată, pare a le scăpa și a-i agresa? În sfârșit, în al patrulea rând, ele le dau dreptate responsabililor, atunci când aceștia, intervenind – „luând situația din nou în mână” –, își reafirmă capacitatea de a face față dezordinii, însă doar dovedindu-se *realiști*, adică modelându-și propria voință după voința obiectivă a înseși forțelor cu care se confruntă. Tocmai recunoscând cu modestie puterea acestor forțe (adică propria lor neputință *relativă*) pot ei emite pretenția de a le face să slujească binele comun (oarecum, potrivit reprezentării pe care o oferă ei, în modul paradoxal în care un *skipper* menține orientarea velierului său împotriva vântului „aducându-l” „cât mai aproape”), astfel încât să stăpânească și să epuizeze criza însoțind-o. Desigur, cel mai adesea, remediile pot părea mai rele decât boala. Dar este, totuși, vorba de niște „remedii” și numai asta contează, mai ales pentru efectele „pedagogice” pe care

le exercită, demonstrându-le actorilor „obișnuiți” caracterul imperios al „legilor economiei” sau ale „societății” și competența experților²⁹.

Ceea ce înseamnă, prin urmare, că într-un regim de dominație gestionară, întemeiat pe valorificarea și pe exploatarea schimbării, momentele de *panică*, de *dezorganizare*, de *confuzie morală*, de *scapă-cine-poate*, deci și de individualism furibund – cele pe care Durkheim, în concepția sa naivă cu privire la o lume socială stăpânită democratic prin înțelepciunea unei elite republicane, le numea momente de *anomie* –, joacă un rol important. Ele fac pereche cu perioadele aparent calme, propice multiplicării intervențiilor punctuale asupra realității sau tehnice asupra formatelor probelor care, cumându-se – într-un mod care nu este niciodată pe deplin controlat –, modelează realitatea așa cum se va arăta ea din nou, cu caracterul unei necesități implacabile, la următoarea criză³⁰.

Tratarea contradicției hermeneutice în cadrul unui mod gestionar de dominație

Să rezumăm observațiile precedente supunând regimul gestionar de dominație întrebărilor conținute în caietul de sarcini propus în deschiderea acestei expuneri. Într-un regim de dominație de acest tip, dispozitivele care asigură dominația nu sunt orientate spre încetinirea schimbării sau spre încorporarea ei într-o formă în care să poată fi negată ca atare. Dimpotrivă, ele se sprijină, tocmai, pe argumentul unei schimbări permanente, rezervându-și, totuși, dreptul de a o inter-

preta într-o direcție favorabilă menținerii asimetriilor și a formelor de exploatare existente. Acest proces este făcut posibil de faptul că instituțiile sunt întemeiate pe o formă de autoritate – aceea a experților – care înțelege să se situeze în punctul de indistinție dintre realitate și lume. Voința a cărei expresie este incarnată de purtătorii de cuvânt ai instituțiilor se prezintă, atunci, ca nefiind alta decât voința lumii înseși în reprezentarea, inevitabil modelizată, pe care o oferă cu privire la ea experții. Aceste modele fiind însă, în același timp, și niște instrumente pentru acțiune, ele sunt susceptibile să producă, în felul acesta, niște modificări profunde în textura lumii, acolo unde este ea cel mai ușor de atins, adică acolo unde se află în contact cu realitatea, modificări care intră în bucle de retroacție cu reprezentările a ce este ceea ce este, cu atât mai mult cu cât aceste reprezentări au, cel mai adesea, un caracter previzional.

Or, cei care modelează aceste reprezentări sau și care le însușesc au și puterea de a la face să devină reale dat fiind că dispun de mijloacele, mai cu seamă juridice sau de reglementare, pentru a nu mai vorbi de cele propriu-zis polițienești, de a modifica contururile realității. Totuși, permanenta modificare a formatelor care încadrează și modelează realitatea nu mai are nevoie să fie pusă pe seama unei voințe diferite de aceea a forțelor impersonale. *Responsabilii* – pentru a prelua denumirea dată azi (într-un mod, trebuie spus, destul de paradoxal) dominanților –, dat fiind că au sarcina unui tot ale cărui intenții nu sunt ale nimănui anume, nu mai sînt răspunzători de nimic, chiar dacă au în sarcină totul. Pentru a desemna acest tot, care nu mai are nimic de-a face nici cu o realitate pe care dominanții ar apăra-o de asalturile lumii, nici cu o lume de care domi-

nații s-ar folosi pentru a pune în cauză realitatea în care sunt asupriți, am putea inventa neologismul *mond&re-al* {*mon&réal*}.

Controlul deținut asupra mond&realului de către instanțele dominante nu lasă mult loc criticii, cel puțin unei critici politice, din moment ce critica s-a văzut deposedată de către puterile dominante de acea exterioritate pe care o constituie lumea, pe care ea se putea sprijini pentru a încerca să pună în cauză realitatea. Într-adevăr, critica se vede foarte ușor absorbită în dispozitivele de dominație, care o reinterpretează în formele care i-au fost date în instanțele științifice și tehnice care le servesc instituțiilor drept garant³¹. Ea intră, atunci, în niște controverse între expertiză și contra-expertiză, în care contra-expertiza este inevitabil dominată, și cel mai adesea perdantă, dat fiind că nu poate să ajungă până la nivelul expertizei, adică să devină admisibilă, sau pur și simplu audibilă, decât plîindu-se pe formatele de probe instituite de către aceasta din urmă, adică adoptând formalismul acesteia și, în general, modurile ei de a coda realitatea³². La fel se întâmplă și în ceea ce privește constrângerile pe care le exercită jurisdicțiile în vigoare (în special, în cazul luptelor sociale, dreptul muncii). Recunoașterea legală a existenței unor instanțe critice ale căror moduri de a acționa sunt considerate responsabile și legitime (spre deosebire de instanțele critice excluse și considerate sălbătice, sub pretextul că s-ar exercita în afara cadrelor legale) le închide pe cele autorizate să se manifeste în ochiurile foarte strânse ale dreptului existent, a cărui recunoaștere nu mai permite exprimarea unor noi nedreptăți și nici utilizarea unor forme novatoare de protest.

Acest mod de a stăpâni critica încorporând-o este

întărită de faptul că dominarea prin schimbare se reclamează ea însăși de la critica de care îi privează pe cei care ar vrea să i se opună, o critică internă însă, construită după modelul disputelor științifice care apar doar între cei care dețin autoritatea necesară, îndreptățiți de competențele sau, mai curând, de titlurile lor să dea un aviz pertinent. Or, ceea ce caracterizează aceste „certuri între experți” este tocmai faptul că cei care se dispută în cadrul lor sunt de acord în ceea ce privește esențialul, neintrând în opoziție unii cu alții decât asupra unor chestiuni {*points*} marginale. Și este, probabil, tocmai ceea ce vor unii să spună, cu admirație, atunci când califică aceste dezbateri ca fiind „specializate”, „de mare finețe” {*pointus*}.

Un mod de dominație de acest gen se pretează, fără îndoială, mai mult decât oricare altul unui travaliu de disimulare a contradicției hermeneutice. Într-adevăr, instituțiile, în cadrul său, devin modeste, lăsându-și pretențiile la vestiar. Așa cum am sugerat deja, probele adevărului, atunci când sunt menținute, sunt privite cu suficiența un pic nostalgică pe care le-o acordăm mărețiilor perimate. Instituțiile renunță, în beneficiul, în principal, al științei și al tehnicii, care ocupă locul rezervat fundamentelor, la puterea de a spune ceea ce este. Ele nu sunt decât interpretele lor. Principiul de suveranitate pe care îl invocă ele nu este decât mond&realul însuși, ceea ce tinde să arunce în desuetudine distincția dintre legislativ și executiv. Legile sau, cel mai adesea, decretele pe care le promulgă guvernul se prezintă ca niște simple formulări, în jargonul dreptului, a legilor sociale sau economice cărora el pretinde că li se supune, și, deci, ca manifestarea voinței lor impersonale. Cât despre purtătorii de cuvânt, care se justifică mai cu sea-

mă prin eficiență, modul lor favorit de a face manifestă puterea cu care sunt investiți constă nu atât în a-și invoca propria voință, chiar și în înțeles democratic, adică în sensul în care aceasta ar manifesta și ar transpune în fapt o voință generală căreia ei i-ar fi simplii depozitari, cât în a enumera constrângerile de care trebuie să țină seama și care îi obligă să acționeze așa cum o fac, fără nicio alternativă posibilă. În acest fel se realizează, în cazul lor, *rostirea adevărată* pe care am amintit-o mai sus. Este adevărat, însă, că ei se expun, atunci, suspiciunii că pur și simplu nu acționează.

Față de un regim de dominație de acest tip, critica, atunci, nu este pur și simplu dezarmată, ci se vede profund modificată. Modul în care ea profită de contradicția hermeneutică adoptă o nouă cale. Astfel, de pildă, într-un regim politico-semantic în care instituțiile care spun ce este ceea ce este sunt incluse în niște arhitecturi întemeiate pe niște forme de reprezentare a corpului politic (sau a „poporului”), contradicția se va manifesta deseori sub forma unei suspiciuni față de reprezentanți (e ceea ce putem numi forma *rousseauistă* a contradicției hermeneutice). În schimb, într-un regim politico-semantic întemeiat, așa cum este tot mai mult cazul în democrațiile capitaliste occidentale, pe *expertiză*, indiferent dacă aceasta invocă autoritatea științelor așa-zis „exacte”, a științelor economice sau a altor științe sociale, contradicția se va manifesta sub forma unui antagonism *realism vs constructionism*. Frământarea se va focaliza atunci pe întrebarea dacă expertul expune cu adevărat lucrurile „așa cum sunt”, cu o transparență care ar exclude orice mediere, conferindu-le „faptelor” o necesitate ineluctabilă, sau le trece, cumva, prin filtrul unei construcții „din capul lui”, având un caracter „arbi-

trar", astfel încât ele ar putea fi prezentate, la fel de bine, și într-un cu totul alt mod. Putem înțelege, astfel, cum a putut această opoziție, mai ales de origine epistemologică la origine, să devină astăzi una dintre principalele resurse angajate în conflictele politice, așa cum s-a văzut, de exemplu, în recentele debateri în jurul unor chestiuni biopolitice – precum homosexualitatea sau statutul fătului –, dar și în multe conflicte în jurul unor tematici de ordin ecologic sau economic.

Această îngrijorare este amplificată și de intuirea noului rol propriu-zis politic încredințat întreprinderilor de descriere a realității pe care se sprijină experții într-un mod de dominație care recurge la *benchmarking*. Se poate observa foarte clar acest lucru în cazul statisticii de stat studiate de Alain Desrosières. În formele ei clasice, precumpănitoare până, aproximativ, în anii 1980, se presupunea că statisticianul, închis în institutul său, se ținea, cel puțin ideal, la o distanță cât mai mare de realitatea pe care avea sarcina s-o descrie, în conformitate cu o concepție pozitivistă asupra științei întemeiată pe separația radicală dintre subiectul și obiectul cunoașterii. El își făcea, într-adevăr, o chestiune de onoare din a reprezenta realitatea, traducând-o în limbajul matematicii, în cel mai „obiectiv” mod cu putință, așa cum se presupunea că este ea în sine, independent de observator, neținându-se seama nici măcar de faptul, cu toate acestea evident, că tocmai divulgarea cercetărilor sale era susceptibilă s-o modifice. Tocmai pe o inversare a acestei poziții se sprijină modul în care *benchmarking*-ul se folosește de statistică. Clasamentele, construite pe baza unor indicatori statistici codificați urmărind să traducă toate diferențele calitative în diferențe cantitative care să poată face posibile niște compa-

rații, constituie niște forme de descriere al căror obiectiv explicit și revendicat este acela de a-i incita pe actori să își schimbe comportamentul pentru a-și spori rangul ierarhic în clasament, potrivit unei logici care este aceea a maximizării indicatorilor. Descrierea, în măsura în care a devenit indisociabilă de evaluarea a ceea ce este descris de niște instanțe dispunând de niște resurse rare a căror distribuire tocmai ele o controlează, își asumă atunci în mod explicit existența unor bucle de retroacție între subiectul și obiectul cunoașterii, folosindu-se de ele în mod strategic pentru a face să crească eficacitatea unor măsuri care urmăresc modificarea contururilor realității.

Aceste tehnici, venite din *management*, au fost utilizate mai întâi în gestionarea marilor întreprinderi private, în scopul de a spori eficiența actorilor, de a le mări productivitatea și de a maximiza profiturile, fără a întâmpina o rezistență prea mare, după care au fost însușite de organisme de stat sau supranaționale. Or, o astfel de deplasare nu a făcut decât mărească îngrijorarea cu privire la capacitatea atribuită instituțiilor de a spune ce este ceea ce este, dintr-un punct de vedere surplombant. Într-adevăr, recunoașterea acestei capacități a fost legată în Europa, cel puțin din secolul al XVIII-lea încoace, așa cum a arătat Lorraine Daston, de niște schimburi între trei denotații, una juridică, cealaltă, politică și cea de-a treia, științifică, a termenului de *obiectivitate*³³. Noțiunea de obiectivitate a concentrat, astfel, în ea pe de o parte ideea de *imparțialitate* a magistraților, pe de altă parte, aceea de *detașare* asociată poziției de surplomb ocupată de instanțele guvernamentale, și, în sfârșit, pe aceea de *separație* dintre subiectul și obiectul cunoașterii, pentru a-i permite observatorului să

formuleze, în cadrul unui laborator, niște judecăți stabile în timp și reproductibile de către alții într-un același context experimental. Or, utilizarea de către niște instituții, a căror legitimitate decurge din legătura lor cu statul, a unor tehnici de descriere care urmăresc să modifice obiectul descris – adică, în cazul de față, comportamentul actorilor, adică al foștilor „cetățeni” – tinde să pună în cauză imparțialitatea și detașarea atribuite instituțiilor statale – fie și doar pentru că ele însele le invocă –, reducându-le la rangul unor instrumente de *manipulare*³⁴ al cărui unic obiectiv este acela de a face să prevaleze punctul de vedere al câtorva, pentru a le permite să-și maximizeze interesele particulare.

Persistă, totuși, în democrațiile capitaliste occidentale infuzate de un mod de dominare de genul celui ale cărui contururi tocmai le-am schițat, o tensiune greu de domolit. Ea ține de faptul că aceste regimuri nu pot să lichideze complet formele politice moștenite din trecut – fie ele de inspirație liberală sau, așa cum se întâmplă în Franța, marcate deopotrivă de interpretarea iacobină a rousseauismului – care susțin statul-națiune. Într-adevăr, modul de dominație al căror semnalmamente tocmai le-am oferit a fost creat în laboratoarele de *management*, ceea ce explică legăturile foarte strânse pe care el le întreține cu dezvoltarea capitalismului. Tocmai, în primul rând, prin aplicarea în guvernarea întreprinderii s-a rafinat el treptat, dacă n-ar fi decât în măsura în care a făcut obiectul unor intense critici care l-au pus, într-un anumit sens, la încercare, testându-l mai înainte de a fi implantat în stat, considerat de atunci, la fel ca și întreprinderea, o organizație menită să gestioneze un ansamblu de resurse în așa fel încât să

extragă din ele un profit sub constrângerea concurenței cu alte organizații de același gen. Acest transfer, care a fost favorizat de dezvoltarea unui nou spirit al capitalismului pentru a răspunde mișcărilor contestatate din anii 1960-1970 și pentru a reface productivitatea capitalului și, mai ales, profiturile acționarilor, a urmat unei perioade pe parcursul căreia, după prăbușirea din anii 1930-1945, statul centralizat, protector și militar, devenise, dimpotrivă, cel puțin în anumite privințe, modelul marii întreprinderi integrate în atingerea unor obiective mai mult sau mai puțin „sociale” (ceea ce am numit „al doilea spirit al capitalismului”³⁵).

Această inversare a tendinței – de la statul ca model al întreprinderii la întreprinderea ca model al statului – pune, însă, problema articulării dintre aceste două instrumente posibile de dominație care trebuie să facă față unor constrângeri diferite. Întreprinderea, a cărei rațiune de a fi, în cadrul capitalismului, este aceea de a degaja profituri sub constrângerea concurenței, reclamă, pe drept cuvânt potrivit propriei sale logici, libertatea de a controla după propriul său plac principalii parametri de care depinde determinarea profitului, într-un anumit cadru contabil, în special fluxurile de intrări și ieșiri nu numai în materie de mărfuri, ci și, sau mai cu seamă, de muncitori. Salariații nu sunt și nu pot să fie, în consecință, niște „cetățeni ai întreprinderii”, care trebuie să-i poată angaja și concedia după cum îi dictează interesele. La fel, întreprinderea constituie o formă de organizare care, nefiind justificată decât de realizarea profitului, poate, pe de o parte, să se elibereze de constrângerile teritoriale derivând din modul de determinare a statelor-națiuni – așa cum se poate vedea în cazul externalizării siturilor de producție – și, pe de altă parte, să fie

scutită de exigența de a trebui să dureze. O întreprindere nu se presupune a fi creată pentru vecie. Atunci când profiturile scad sau se prăbușesc, ea trebuie să se închidă, lăsând locul altor organizații mai productive.

Invers, statul, chiar dacă nu ignoră profitul, este supus mai presus de orice unor constrângeri de teritorialitate și de durată. Se consideră că trebuie să asigure securitatea unei populații distribuite pe un teritoriu, ceea ce a însemnat, sub presiunea luptelor sociale, că el s-a văzut obligat să multiplice formele de luare în grijă a acestei populații de cetățeni, dar și, în mod indisociabil, să ridice nivelul controlului și al constrângerii statale al cărei obiect îl constituie ea³⁶. Însă așa cum muncitorii salariați nu pot fi niște cetățeni, nici cetățenii nu pot fi reduși, sau doar cu mare dificultate, la stadiul de muncitori salariați ai statului-națiune. Doar, într-adevăr, în niște situații istorice cu totul ieșite din comun poate statul-națiune să-și controleze intrările și ieșirile de cetățeni, în funcție de interesele claselor dominante, așa cum întreprinderea își controlează intrările și ieșirile de personal. Adică îndepărtând o populație supranumerară favorizându-i emigrarea – așa cum s-a întâmplat în Europa în anii 1880-1914, cu emigrarea către America, în special către Statele Unite (aproximativ 30 de milioane de indivizi), dar și către colonii – sau, invers, importând, din țările sărace sau din colonii (apoi, din fostele colonii), o populație puțin exigentă sub raportul condițiilor de muncă și al salariilor – așa cum s-a întâmplat în Europa occidentală, în special în anii 1950-1970. Dar într-o conjunctură mondială caracterizată prin împuținarea teritoriilor deschise colonizării³⁷ și de sporirea considerabilă a numărului persoanelor gata să se expatrieze ca urmare a creșterii diferențialu-

lui dintre țările bogate și țările sărace, problemele puse de controlul intrărilor și ieșirilor devin delicate. Și asta cu atât mai mult atunci când statul-națiune însuși este privit, în materialitatea lui, ca o întreprindere care trebuie gestionată de către cei care o conduc. Exigența de a controla intrările, în funcție de „nevoile economiei”, capătă o formă obsesională și se înarmează cu violența fizică față de străini (ca și, de altfel, față de cei care sunt, cum se spune, „proveniți din imigrație”, și despre care se presupune că sunt „niște cetățeni la fel ca toți ceilalți”). Cât despre cei care ies, adică toți cei de care întreprinderile capitaliste înțeleg să se ușureze ca de o povară dat fiind că sunt considerați insuficient de productivi, aceștia, rebotezați „excluzi”, îi pun statului-întreprindere o problemă încă și mai greu de rezolvat pentru simplul motiv că rămân pe loc, rămânând, prin urmare, vizibili în spațiul public și susceptibili, chiar, să facă să se audă proteste sau să își manifeste nemulțumirea la urne. Să ne gândim la ce ar deveni o întreprindere al cărei personal concediat ar avea, totuși, posibilitatea, și chiar dreptul, de a continua să-și vadă de treburi în localurile în care altădată găsisese de lucru.

Această situație istorică traversează instituțiile ale căror două fundamente posibile, adică, pe de o parte, expertiza, mai ales de natură economică, asociată conceperii statului ca întreprindere, și, pe de altă parte, alegerile, păstrate pentru a salva ce a mai rămas din înrădăcinarea statului într-o națiune, adică într-o totalitate constituită de o populație de cetățeni înscriși într-un teritoriu, caută să se relativizeze unul pe celălalt. Această relativizare constituie forma pe care tinde, atunci, să o ia contradicția hermeneutică. Voința ființei fără corp a instituției, în continuare glorificată dat fiind că se pre-

supune a fi emanată de puterea efectivă rezervată poporului suveran, este, de fapt, îndeplinită de niște ființe corporale care cu greu se pot fâli cu aceeași glorie, în măsura în care autoritatea lor își are sursa într-o practică – aceea a expertizei – despre care se presupune a fi supusă acelei modalități internalizate a criticii pe care o constituie „cearta experților”. Tocmai, de altfel, pentru a încerca să pareze o astfel de situație se străduiesc unii experți în științele sociale, în special sociologi sau politologi – bine intenționați și întotdeauna inventivi –, să imagineze noi dispozitive cvasi-instituționale susceptibile să facă să conviețuiască într-un același corp puterea populară și puterea experților, cum ar fi, de exemplu, „formele hibride³⁸” sau „juriile populare³⁹”.

Funcția semantică asigurată de instituție, mai cu seamă atunci când fixează termenii legii, este, astfel, neîncetat acoperită de modulările pragmatice ale practicilor de guvernare. Însă înmulțirea legilor neaplicate (cel mai adesea, nu numai pentru că nu sunt aplicabile practic, ci pur și simplu pentru că nici nu-și propun să fie) merge, atunci, mână în mână cu aceea a decretelor, a circularilor și a directivelor tehnice care, definite întotdeauna *ad hoc*, pentru obiective precise și fracționate, permit susținerea unor măsuri polițienești al căror caracter arbitrar deschide calea denunțării, din moment ce este foarte lesne de demonstrat fie că se sprijină pe o rețea de legi care se contrazic, în funcție de împrejurările aplicării lor, fie, chiar, că nu au ca justificare decât eficacitatea, definită în termeni strict numerici, pe care o invocă. Violența instituțională și, mai ales, violența statului ajung, astfel, pe marginea dezvăluirii.

Posibilitatea unei clase dominante?

Una dintre caracteristicile unui mod gestionar de dominație o constituie faptul de a se sprijini pe niște rețele delocalizate și pe niște dispozitive complexe mult mai puțin dependente de înscrierile locale decât instrumentele dominației simple, a căror acțiune este, în felul acesta, susceptibilă de a fi efectuată la fel de bine, dacă nu chiar mai bine, de la distanță. Această stare a dispozitivelor de dominare poate foarte ușor să creeze iluzia unei puteri care ar fi devenit literalmente sistemică, în sensul că nu ar mai aparține nimănui, fiind distribuită în întregime în niște asamblaje de ființe umane și de mașini al căror control le-ar scăpa parțial fiecăruia dintre actori, luați izolat. Și asta inclusiv acelorora dintre ei care ocupă poziții oficiale în cadrul concrețiunilor care, pe drept sau pe nedrept, nu încetează să se reprezinte prin intermediul termenului de instituții.

Totuși, această concepție cu privire la o putere devenită complet, sau aproape complet, impersonală și mașinală tinde să golească ideea de dominație de mare parte din substanța ei. Aceasta, chiar dacă a pus accentul, cel puțin de la Marx încoace, pe structuri mai degrabă decât pe indivizi (așa cum demonstrează celebrul avertisment din prefața *Capitalului*⁴⁰), nu a fost, totuși, mai puțin asociată întotdeauna identificării unui grup dominator sau unei clase dominatoare. Pentru ca ideea de dominație să aibă un sens, trebuie să se poată demonstra că există un factor de convergență între niște actori răspândiți în spațiu, care exercită activități diferite, ocupă poziții extrem de diverse în raport cu autoritățile instituționale și sunt dotați cu puteri inegale atunci

când sunt evaluați în termeni de proprietate și de capitaluri, dar care, totuși, contribuie, prin acțiunea lor, la perpetuarea dominației.

Pentru a da un sens ideii de clasă dominatoare, trebuie, așadar, invocată existența unor legături specifice între actorii care, cu titluri și în grade diferite, asigură menținerea {mentenanța} ordinii stabilite (beneficiind, chiar dacă inegal, de ea), și asta fără a presupune neapărat că ar exista între ei o concertare explicită, și cu atât mai puțin o complicitate care ar acționa, în secret, sub forma unei conspirații. Această exigență este, desigur, mai greu de susținut în societățile democratic-capitaliste actuale decât în societățile supuse unor forme clasice de opresiune, în măsura în care importanța acordată expertizei și, în general, funcționarea unui mod gestionar de dominație, operând tehnic asupra unor dispozitive, tind să distribuie puterea între grupuri foarte diferite de actori, cu un slab nivel de coordonare explicită. Acesta și este, de altfel, motivul pentru care critica, atunci când încearcă să evidențieze sistematicitatea măsurilor adoptate, este deseori acuzată de a fi cedat ispitei „teoriei complotului”. Căci nu este, oare, rea-voință sau nebunie pură să vrei să pui în aceeași oală – aceea a clasei dominatoare –, alături de „super-bogați”, de „staruri”, de „potențați” și de „oligarhi”, oameni de stat și/sau de afaceri de resort „mondial”, niște personaje mai obișnuite (și uneori mai modeste) precum oameni de știință, economiști și cercetători în științe sociale, care alimentează centrele de calcul și prezintă, în „rapoartele” pe care le publică, descrieri ale realității și ale schimbărilor ei tendențiale, jurnaliști care umplu media cu fapte diverse asupra cărora aceste rapoarte atrăseseră, tocmai, atenția, sau juriști, dar și specialiști în *management*,

care reflectează asupra modului în care pot fi modificate, în consecință, probele, aleși, apoi, care votează legile (e datoria lor), ca să nu mai vorbim de simplii actori de teren, încă și mai banali și mai nevinovați – șefi de întreprinderi mijlocii, responsabili administrativi, cadre didactice etc. –, care asigură (cineva trebuie să o facă!), în situații întotdeauna locale și întotdeauna singulare, ajustarea realității la noile probe?

Mai întâi proprietatea asupra mijloacelor de producție și renta au servit drept criteriu principal pentru a degaja contururile clasei dominante. Însă, în sociologia critică din anii 1960-1970, elaborată la sfârșitul unei epoci – aceea a capitalismului directorilor și al cadrelor {de conducere} și, în Franța, a marilor întreprinderi publice –, în care relația cu proprietatea, chiar dacă își păstra o mare importanță, părea, totuși, mai puțin determinantă, căutarea unor moduri mai sofisticate de a caracteriza clasa sau clasele dominante a trecut în frunte. Astfel, în opera lui Pierre Bourdieu – despre care am vorbit în a doua expunere –, accentul este pus în același timp, pe de o parte, pe diversitatea pozițiilor dominante („diviziunea muncii de dominare”), și, pe de alta, pe o convergență între niște fracțiuni care ar fi asigurată de afinități de *habitus* și de o cultură comună transmisă de școală, aflată la originea a ceea ce acest autor numește deseori „o orchestrare fără șef de orchestră {dirijor}”. Or, aceste două principii explicative – pe de o parte, proprietatea, pe de altă parte, *habitusul* – par a fi, astăzi, insuficiente pentru a da seamă de legăturile susceptibile să asigure coeziunea unui ansamblu dispartat și, totuși, suficient de coordonat pentru a forma ceva de felul unei clase dominante. Într-adevăr, pe de

o parte, genul de actori pe care i-am amintit mai sus pot să nu fie în mod nemijlocit proprietarii mijloacelor de producție sau principalii beneficiari ai rentei (chiar dacă o fracțiune a lor captează o parte deloc neglijabilă a acestora prin intermediul unor instrumente financiare – precum așa-numitele *stock options* – sau fiscale). Pe de altă parte, cei care compun, astăzi, elitele globalizate (în care trebuie trebuie efectiv incluși și anumiți intelectuali care sunt identificați astăzi prin termenul de *global thinkers*) au fost formați, în timpul copilăriei și al adolescenței lor, în sânul unor culturi familiale și școlare diferite, astfel încât este mai puțin evident decât în trecut să pui pe seama unui habitus comun afinitățile care le asigură convergența obiectivă. Totuși, aceste noi elite, care operează în cele patru colțuri ale lumii, comunică, într-adevăr, printr-un limbaj comun, dar care nu se mai bazează, în principal, pe niște scheme provenite din cultura clasică – literară sau științifică –, așa cum erau ele transmise, de pildă, în stabilimente școlare conduse de iezuiți. El se sprijină, mai curând, pe o nouă cultură internațională care își are rădăcinile în economie, mai cu seamă în disciplinele ținând de *management*, care sunt transmise prin viu grai și prin scris, dar care sunt mai cu seamă încorporate în formate informatice, juridice și contabile.

Se poate, cu toate acestea, identifica o *formă de solidaritate* susceptibilă să creeze un soi de *convivență* între, pe de o parte, niște actori a căror activitate, întotdeauna parțială și orientată tehnic, exercită totuși niște efecte globale asupra lumii (de exemplu, prin intermediul unor operații pe piețele financiare), și, pe de altă parte, niște actori ale căror intervenții se aplică mai curând realității – care se prezintă adesea ei înșiși ca niște „actori de

teren", motivați de ceea ce ei numesc „pragmatismul” lor —, sau niște actori ale căror intervenții ar fi orientate mai curând către formatele probelor și modurile de calificare — actori care, punând accentul pe reflexivitatea lor, se definesc ca „experți”, ca „intelectuali” ori ca „juriști”?

În linia cadrului schițat mai sus, voi pune accentul pe poziția ocupată, pe de o parte, față de *acțiune* și de *posibilitățile de acțiune*, și, pe de altă parte, față de *convențiile*, de *procedurile* și de *regulile* care definesc formatele probelor și modurile de calificare și de valorizare. Voi propune ideea potrivit căreia clasa dominantă îi reunește pe *responsabili*. Adică pe aceia care, în primul rând, pot realiza o largă gamă de acțiuni care să contribuie la modificarea nu numai a propriei lor vieți, ci și a vieții unui număr mai mult sau mai puțin important de alte persoane și, în al doilea rând, care au dobândit o experiență aparte în ceea ce privește relația dintre acțiunea asupra realității și acțiunea asupra formatelor probelor.

Faptul de a dispune de mari capacități de acțiune nu numai asupra lumii, ci și asupra construirii realității și asupra determinării formatelor probelor, îi face pe aceștia să adopte o poziție cu totul aparte față de *reguli*. Ceea ce împărtășesc în mod implicit membrii unei clase dominante, sub forma unei cunoașteri comune pe care nu le-o pot mărturisi celorlalți — pe care abia dacă și-o pot mărturisi lor înșiși —, este faptul că, pe de o parte, este indispensabil să existe reguli, adică drept, proceduri, norme, standarde, regulamente etc., și, pe de altă parte, că *nu se poate realiza ceva cu adevărat profitabil* (tradus în limbajul lor, „ceva cu adevărat folositor”), că pur și simplu nu se poate *acționa*, într-o lume incertă, dacă urmezi aceste reguli. Într-adevăr, pentru acești responsabili, faptul că acțiunile lor sunt orientate spre

atingerea unor obiective foarte generoase, și destul de vagi și de schimbătoare adesea, constituie motivul pentru care conduitele lor nu pot fi delimitate strict de reguli. Respectarea regulilor le apare, așadar, ca un handicap în măsura în care contextul în care acționează este el însuși nesigur, modificându-se neîncetat. Invers, ei sunt înclinați să considere că regulile sunt necesare și suficiente pentru a constrânge și a ordona acțiunile executanților, în special ale celor dependenți de ei, ale căror operațiuni punctuale contribuie la realizarea (marilor) planuri prin care ei încearcă să mențină conținutul realității și/sau să-l modifice⁴¹. Neîncetând să repete în dreapta și-n stânga că regulile „sunt aceleași pentru toți”, ei se simt, astfel, îndreptățiți să considere că aceste reguli nu au, de fapt, nimic absolut, și că ele nu sunt, în cel mai bun caz, spre deosebire de ceea ce se presupune că trebuie să creadă simplii executanți, decât niște *convenții* a căror principală virtute este aceea de a coordona fără violență acțiunile care se impun ca necesare. Este, de altfel, foarte probabil ca deprinderea unei asemenea raportări „relativiste” la reguli să fie, astăzi, facilitată de experiența membrilor clasei dominante, a căror formare și activitate profesională au avut drept efect, ca urmare a caracterului lor internațional, de a-i face să-și urmărească obiectivele profitând de niște sisteme diversificate de reguli adesea contradictorii⁴².

Am putea rezuma, poate, această cunoaștere a responsabililor reutilizând formula dezvoltată cândva, în psihanaliză, de Octave Mannoni: „știu foarte bine, dar totuși...”⁴³. „Știu foarte bine” că este nevoie de reguli, „dar totuși” știu la fel de bine și că acela care urmează regulile, care face asta „prostește”, care le urmează „în litera lor”, acela care le înțelege *în sens literal*, care își

interzice să le interpreteze, să le adapteze situației și chiar, dacă este nevoie, să le ignore, „ei bine, acela nu face nimic”, „nu mai poate să acționeze”. Ar trebui, însă, să ne ferim să asimilăm această cunoaștere unei forme de nihilism, și cu atât mai puțin unei critici a regulilor. Regulile sunt considerate ca absolut *necesare*. În același timp însă, trebuie, efectiv, să le deturnez, să le ocolești, să le modifice dacă vrei să fii eficace (să ai „priză la realitate”), și asta de asemenea este considerat ca absolut *necesar*.

Ceea ce mai știu, de asemenea, responsabili este că genul acesta de înțelepciune nu poate fi făcut public și nici împărtășit cu cei care *nu sunt responsabili*, pentru că toată lumea s-ar simți atunci îndreptățită să ocolească regulile, „și unde-am ajunge? La anarhie”. Pentru că cei care au fost obișnuiți să se supună regulilor ar confunda această înțelepciune cu un simplu nihilism sau, dând curs înclinațiilor lor cele mai dezaxate, și-ar da frâu liber dorințelor și chiar impulsurilor. Și în felul acesta ar *deconstrui* regulile, le-ar denunța ca fiind *arbitrare*, ca putând să nu fie ceea ce sunt, fără a avea, însă, discernământul constând în a ști că ele există, sunt indispensabile, veșnice, sacre, inviolabile, și totuși menite a fi întotdeauna ocolite, interpretate, uitate, modificate, niciodată însă dezavuate! Că nu sunt atât de sfinte dacă vrem, cu adevărat, să admitem că au fost făcute de mână de om, și că tocmai prin asta sunt realitatea însăși. Or, pentru a putea să ocolești sau să încalci regulile fără a avea sentimentul că le trădezi, trebuie să consideri, cel puțin implicit, că încarnezi, prin însăși persoana ta, *spiritul* regulii. A face parte din clasa dominantă înseamnă mai presus de orice a fi convins că poți să încalci *litera* regulii fără a-i trăda *spiritul*. Însă acest gen de credință

nu le vine în minte decât acelor care sunt convinși că pot incarna regula, și asta pentru simplul motiv că o fac.

Această raportare dedublată la regulă poate fi descrisă în limbajul inautenticității și al relei-credințe – și de cel puțin un secolul și jumătate, critica ipocriziei burgheze nu s-a ferit să o facă. Se impune, totuși, să remarcăm că schimbarea modurilor de guvernantă a făcut ca acest gen de indignare morală să devină mai mult sau mai puțin desuet. Caracterul fragmentat și tehnic al intervențiilor asupra realității favorizează, astăzi, ceea ce am putea numi, pentru a ieși de pe orbita judecății morale, un fel de *rea-credință practică*. Opacitatea relației pe care fiecare o întreține cu propria sa acțiune se prezintă ca eco-ul interior al opacității care învăluie intervențiile în acela, exterior, al realității. Tocmai de aceea, atunci când, din nefericire, efectele acestei raportări aproximative la reguli conduc la un dezastru greu de disimulat și când, prin urmare, izbucnește un *scandal*, persoanele prinse asupra greșelii și somate să se justifice nu se *prefac* că sunt surprinse și că le pare rău: chiar sunt surprinse și chiar le pare rău. Cu deplină bună-credință se declară ele, atunci, în același timp răspunzătoare și nevinovate („responsabil, dar nu vinovat” {*responsable, mais non coupable*}), potrivit unei formule de-atunci celebre folosite de un responsabil pus în cauză în afacerea „sângelui contaminat”⁴⁴). Această cunoaștere capătă, desigur, o formă exacerbată în cadrul capitalismului contemporan, mânat cum e de propria sa logică să caute neîncetat noi diferențialuri de exploatat, mai ales diferențialuri de informație, pentru a putea să ocolească până și procedurile menite să reglementeze concurența, care constituie, totuși, chestiunea de onoare

a liberalismului economic invocat de capitalism. Nimic nu este mai lămuritor, din acest punct de vedere, decât cercetările cu privire la dilemele cu care sunt confrunțați „eticienii” din băncile de afaceri, despre care se presupune că au de îndeplinit sarcina imposibilă de a spori nivelul de transparență fără, însă, a prejudicia rata profitului, și asta într-o lume în care profiturile rezultă, în mare parte, tocmai din asimetrii de informație⁴⁵.

Extinderea acestui joc cu regulile, care l-a condus de la periferia afaceristă până în inima instituțiilor care se prezintă ca fiind cele mai legitime, a fost facilitată de instaurarea unor noi relații între capitalism și stat, despre care am vorbit adineauri. Într-o formă de stat gestionat ca o întreprindere și pătruns de logica *management*-ului, cum ar putea un responsabil să creadă în intangibilitatea regulilor, când înseși instituțiile despre care se presupune că ar trebui să le fie garant nu încează să le ocolească sau să le modifice pentru a maximiza niște asimetrii politice și economice?

Mai general vorbind, situația acestor responsabili poate fi caracterizată, azi, prin posibilitatea care le e oferită de a acționa în același timp în două genuri diferite de spații. Adică, pe de o parte, în *organizații* private sau în *administrații* publice în care ocupă poziții oficiale de conducere, și, pe de altă parte, în *rețele*, financiare, industriale sau intelectuale – pe care se bazează astăzi, în mare parte, funcționarea noilor forme de capitalism –, rețele puternic autonome față de organizații. Această dublă apartenență este o sursă de tensiuni. Într-adevăr, conducerea statutară a unor organizații recunoscute necesită o anumită stabilitate și merge mână în mână cu anumite atașamente și atracții care limitează flexibilitatea responsabililor. Invers, valorificarea unui sine

(gestionat el însuși ca și cum ar fi vorba de o întreprindere, „întreprinderea sinelui”), prin intermediul deplasărilor în rețele, depinde de mobilitate și de lejeritate. Reușita actorilor aflați în poziții dominante depinde în foarte mare măsură de capacitatea lor de a împăca aceste două constrângeri de sens opus. Aceste două genuri de constrângeri intervin, la rândul lor, în raportarea la reguli. În vreme ce, potrivit staturii lor oficiale de directori, responsabili se presupune că urmează regulile și regulamentele care le sunt impuse „asemenea tuturor”, în activitatea lor de creatori de rețele, ei sunt obligați să se joace cu o multitudine de reguli diferite și cel mai adesea ireconciliabile, utilizate în mod strategic pentru a extinde câmpurile de intervenție și a maximiza potențialele avantaje.

Tocmai această cunoaștere comună a *realismului* constituie una dintre bazele conivenței dintre membrii clasei dominante, așa cum se manifestă ea mai cu seamă atunci când unul dintre ai lor, prins asupra faptului, e confruntat cu critica. Desigur, a ocolit regulile și a mers, trebuie spus, „puțin cam prea departe”. A „exagerat un pic”. Dar înainte de a arunca piatra, de a o arunca public asupra lui aliindu-te cu cei care îl atacă, mai cu seamă atunci când aceștia nu sunt decât niște simpli executanți incapabili să înțeleagă povara care apasă pe umerii responsabililor, n-ar trebui oare să cercetăm dacă noi înșine n-am acționat, cu alte ocazii, un pic cam lejer cu regulile – de nevoie, bineînțeles, din necesitate! Dar cum să-i faci să înțeleagă acest lucru pe cei care nu cunosc decât necesitățile regulilor care le sunt impuse, oarecum din exterior, cărora pur și simplu nu li se recunoaște capacitatea de a acționa asupra realității?

Emanciparea în înțeles pragmatic

Ne vom întreba, pentru a încheia, care ar putea fi unele dintre contribuțiile a ceea ce am numit *sociologia pragmatică a criticii* la o critică socială a dominației și, indisociabil, la căutarea unor căi care se meargă în sensul unei *emancipări*. Nu poate fi vorba de nimic altceva decât de a întări *rolul criticii*. Iar prin asta putem înțelege două lucruri, adică, pe de o parte, creșterea *forței* {*puissance*} celor care o susțin, și, pe de altă parte, consolidarea *puterii* {*pouvoir*} ei, adică a capacității criticii de a discuta realitatea exercitând presiuni asupra ei pentru a-i modifica contururile. Din punctul de vedere al sociologiei, primul obiectiv este solidar cu niște analize asupra modului în care se constituie colectivele care intră în relații asimetrice, presupunând grade (variabile în funcție de situațiile și de contextele istorice) de exploatare. Schițată, în expunerea precedentă, în legătură cu dominanței, o analiză de acest tip ar trebui continu-

ată și în legătură cu dominații. Neignorând, evident, că nu toate relațiile de dominație (care pot angaja genuri, etnii etc.) pot fi reduse la spațiul claselor sociale, doar contribuind, totuși, la reluarea unei sociologii a claselor sociale – actualmente în curs de reorganizare, după o eclipsă de treizeci de ani – ar putea cadrul prezentat în lucrarea de față să se dovedească util. Cel de-al doilea obiectiv, despre care vom vorbi imediat – acela al sporirii puterilor criticii –, ar putea, poate, să tragă anumite foloase de pe urma modului în care am încercat să topim într-un același cadru analitic, prin intermediul contradicției hermeneutice, problema instituțiilor și problema criticii.

Clasele sociale și acțiunea

O studiere a claselor sociale, privite din punctul de vedere al dominației, s-ar putea sprijini în același timp pe analiza modului de raportare la regulă – schițată în expunerea precedentă – și pe luarea în considerare a capacităților de acțiune. Vom putea distinge în această privință, mai întâi, actori care dispun de un larg evantai de capacități de acțiune, nu numai asupra propriei lor vieți, ci și asupra vieții unui număr mai mult sau mai puțin important de alte persoane. În al doilea rând, actori care dispun de un relativ control asupra acțiunilor care privesc propria lor viață, dar care dețin puține mijloace de a o constrânge pe aceea a altor persoane. Și, în sfârșit, în al treilea rând, actori care nu pot controla nici propria lor viață, nici pe aceea a altora.

Din punctul de vedere al supunerii față de reguli,

dominanții și dominații se află în poziții simetrice și inverse: cei dintâi le fac, dar sunt suficient de liberi să li se sustragă; cei din urmă le primesc impuse din exterior, dar trebuie să li se conformeze. Am putea, poate, pentru a clarifica această diferență, să reluăm opoziția, formulată de Durkheim, dintre „reguli tehnice” și „reguli morale”¹. Cele dintâi – spune Durkheim – impun niște constrângeri care „rezultă mecanic din actul încălcării lor”. Relația dintre regulă și sancțiune este „analitică”. În cazul celor din a doua categorie, „între act și consecințele lui există o eterogenitate totală”, astfel încât „consecințele sunt legate de act în mod sintetic”. În vreme ce responsabili se pot folosi de reguli ca și cum ar fi vorba de niște *reguli tehnice*, adică în mod instrumental, aceleași reguli le sunt impuse subordonaților în modul *regulii morale*, altfel spus, ca și cum ar fi valabile pentru ele însele. Sancțiunea însoțește, atunci, încălcarea regulii, care este interpretată ca o transgresare, indiferent care îi vor fi fost efectele, nu eșecurile la care a putut să conducă faptul de a n-o fi urmat (sau, de altfel, dimpotrivă, de a i te fi conformat).

Să însemne asta oare că responsabili ar fi lipsiți de morală? Firește că nu, dar morala lor este una „superioară”. Pretinzând a încarna totalitatea (și, prin asta, „a-i cuprinde {*comprendre*: înțelege} pe cei mici”, în dublul sens – dezvoltat în *Despre justificare* – de a fi în măsură să-i descifrezi și de a-i include), acești „mai-mari” consideră că nu pot fi evaluați decât din perspectiva reușitei sau a eșecului final al întreprinderilor lor. Ei invocă, așadar, o durată care o poate depăși, chiar cu mult, pe aceea a vieții umane („istoria va judeca”). Calificarea de „final” oferă întotdeauna, știm bine, o ocazie de controversă. Momentul când se încheie bilanțul poate fi apro-

piat sau împins într-un viitor îndepărtat, în funcție de interesele părților interesate, deoarece faptul de a pune capăt (*mettre un terme*: a formula un termen final) unui proces presupune un travaliu de delimitare de genul celor pe care îl realizează instituțiile (așa cum se poate foarte clar observa, de exemplu, în cazul confruntărilor dintre istorici pe probleme de „periodizare”). Controlul asupra duratei reprezintă, așadar, pentru responsabili o miză extrem de importantă.

Principalul obiectiv al unui responsabil este, prin urmare, acela de a se plasa în perspectiva unui orizont temporal definit în așa fel încât realitatea să-i dea, până la urmă, dreptate, chiar dacă, măsurate după probele actuale, acțiunile lui par mai curând sortite eșecului. Este ceea ce se cheamă „a supraviețui” sau, în limbajul eliteilor, „a reveni în forță” (de exemplu după o „traversare a deșertului”). Din acest punct de vedere, responsabilul (dominant) poate fi comparat cu „supraviețuitorul” lui Elias Canetti². Acesta vrea mai presus de orice să rămână în picioare atunci când toți ceilalți, atât fideli, cât și concurenții și dușmanii săi, se vor fi prăbușit, ceea ce îl asigură că este cu adevărat cel mai mare: „Cel are reușește să supraviețuiască este un *erou*. Este mai puternic. Are mai multă viață. Forțele superioare sunt de partea sa³”. Responsabilul care rezistă, care supraviețuiește, nu știe asta decât văzând cum se înmulțesc morții în jurul său. Supraviețuirea este pentru el indiciul, singurul indiciu al victoriei sale. Chiar și în cazul unui aparent eșec (întotdeauna putem spera, însă, că vom putea preschimba eșecul în victorie amânând momentul evaluării finale), el va putea să se laude cu faptul că a știut să se confrunte cu *decizii* fără a se preocupa prea mult să le justifice. Decizia este apanajul responsabilului, și

tocmai din ea derivă orgoliul său. Ea nu constituie, însă, decât efectul secundar al capacității de acțiune cu care este înzestrat el, și care, ea însăși, depinde de stăpânirea unui larg eventai de resurse. Contrar a ceea ce pare a sugera Elias Canetti la sfârșitul cărții sale, căutarea supraviețuirii nu este mai puțin asociată dominației și violenței atunci când se deplasează de la corpul fizic la *nume*. Iar asta cu atât mai mult, fără îndoială, în epoca „capitalismului cognitiv⁴”, care transferă mare parte din munca de valorificare a capitalului asupra tratării de bunuri imateriale și simbolice. Tot mai des, într-adevăr, în *numele* responsabilului vin să conveargă nu numai recunoașterea adusă de ocuparea unor poziții de putere în cadrul unor organizații, ci și rezultatele proceselor de valorificare realizate prin intermediul deplasării rapide în rețele.

Tocmai, prin urmare, din faptul de a fi înfruntat riscul în momentul deciziei și ocolind regulile își extrage, în primul rând, responsabilul (dominant) orgoliul personal pe care se sprijină el pentru a-i disprețui pe dominați. Nu sunt ei oare, potrivit acestei optici, cei care „nu și-au asumat riscuri” și care au rămas la adăpost de pericol dat fiind că nu au făcut decât să se supună, altfel spus, cei care, acționând potrivit regulilor, nu au făcut decât tocmai ceea ce responsabilul aștepta de la ei? Putem prin urmare considera, din acest punct de vedere, că această clasă a responsabililor – clasa dominantă – este clasa celor care sunt gata de orice pentru a supraviețui, și care au și cele mai multe șanse să reușească dat fiind că dispun de gama cea mai extinsă de mijloace de acțiune, cele mai importante și mai utile supraviețuirii lor fiind, tocmai, dominații înșiși, asupra cărora ei își asigură puterea limitând mijloacele de acți-

une de care aceștia pot să dispună. Dar și clasa celor care consideră că această supraviețuire este *necesară*, dat fiind că realizează realitatea, procurând, în felul acesta, o supraviețuire temporară (în cel mai bun caz, hrană, o locuință etc.) masei acelor care, supuși probei realității, adică aserviți puterii lor, sunt totuși sortiți să dispară, cel puțin din memoria colectivă.

Invers, dominatul (a cărui limită o constituie sclavul) este, cel puțin tendențial, un *fără-de-nume*. Chiar dacă, în timpul vieții sale, și în spații restrânse, printre apropiații săi, o înșiruire de foneme servește la a-l desemna, această înșiruire nu este de ajuns pentru a compune un nume. Ea poate să nu aibă decât o existență practică (la fel ca în cazul poreclei). Dar chiar și stabilit prin intermediul dreptului, acest simplu apelativ este sortit să dispară odată cu dispariția fizică a celui care îi era purtător. Orizontul temporal al dominațiilor se limitează la răstimpul vieții lor fizice – ea însăși întotdeauna, statistic, mai scurtă decât aceea a dominanților⁵ –, iar atunci când condiția li se ameliorează, la speranța pe care și-o pot pune în progenitură. Tocmai pentru că nu sunt sortiți să fie supraviețuitori, chiar dacă fac față luptelor din viața lor, nu au dominații alt recurs pentru a dăinui decât să caute pe latura *afilierii*, adică a *solidarității* (de clasă, gen, culoare, etnie etc.), forța necesară pentru accederea la o mărime {*grandeur*: valoare} la care nu pot, luat fiecare în parte, nu numai să ajungă, ci chiar să viseze.

Nu ar trebui să deducem, din această schiță de analiză, că aceia pe care, pentru a-i distinge de dominanți, în înțelesul dat aici acestui termen, îi putem numi dominați – pentru că au puține mijloace de a acționa asupra realității proprii vieți, și încă și mai puțin asu-

pra celei a altora, fiind supuși probelor fără a putea să le modifice formatul – sau, dacă preferăm, *iresponsabili*, ar adera la regulile care le sunt impuse și le-ar lua, oarecum, de bune. Lipsiți, însă, de posibilitatea de a le forma și de a profita de ele, adică – pe scurt – ținându-se la distanță de puterea economică și de acțiunea politică, ei nu dispun, practic, decât de două mijloace de a face suportabilă povara regulilor. Fie, pe de o parte, scepticismul relativist (stocat sub formă de dictoane de genul „așteaptă contra-ordinul înainte să execuți ordinul”). Acesta e însoțit adesea de un soi de dedublare, cu o împărțire între situații, mai curând de reprezentare publică (îndeosebi munca), în care regulile sunt respectate ostentativ, și situații ascunse, petrecute între ai săi, în care, cu bucurie, ele sunt încălcate (precum practicile de „braconaj” asupra căruia insistase, cândva, Michel de Certeau⁶). Fie, pe de altă parte (fiind mai curând ceea ce ar putea caracteriza pozițiile sociale intermediare), un amestec de scepticism și de credință întotdeauna dezamăgită. Asemenea șamanului descris odinioară de Claude Lévi-Strauss⁷, cei care aparțin categoriilor intermediare, trăind în proximitatea responsabililor sus-puși (ca asistente, secretare, contabili, profesori, formatori etc., și trebuie remarcat că foarte adesea este vorba de meserii feminine), au putut vedea cu proprii lor ochi relația, scandalosă în opinia lor, pe care dominanții o întrețin cu ordinea regulii, ceea ce nu-i face, însă, să nu continue să creadă că undeva trebuie să existe și responsabili integri, altfel spus, conformi idealurilor la care ei înșiși ar vrea să poată, în ciuda a tot și a toate, adera. Ei continuă să creadă în posibilitatea unei societăți în care regulile, calificările și formatele, aplicate în mod literal – *la literă* –, s-ar confunda cu o realitate dintr-o singură

bucată. Nu este, însă, greu să recunoaștem în acest ideal meritocratic și, în general, moralist, o societate care nu ar putea fi considerată perfect „autentică” decât în măsura în care ar fi una declarat integristă⁸.

Contradicția hermeneutică și emanciparea

Proiectul critic vizând o diminuare a privilegiilor pe care clasele dominante le obțin de pe urma relației pe care o întrețin cu regulile și acela vizând o angajare a claselor dominate, constrânse până acum la supunere, pe calea către emancipare presupun o schimbare radicală a relației politice cu contradicția hermeneutică, astfel încât aceasta să poată fi făcută explicită potrivit unor modalități egal distribuite tuturor membrilor colectivului.

O revenire reflexivă asupra contradicției hermeneutice nu ar conduce la o respingere a criticii în numele unei valorizări – foarte în vogă, chiar și la stânga, în momentul de față – a surselor (presupuse) de autoritate („Legea Tatălui”, statul imparțial, dreptul, Știința absolutizată etc.), care nu poate decât să conducă la o creștere a riscului de amplificare a violenței simbolice pe care o exercită instituțiile. Nici, invers, la renunțarea la însăși ideea de instituții, ceea ce ar însemna să ne lipsim de funcțiile pozitive pe care ele și le asumă. Ne gândim, mai ales, la sarcina constând în a le asigura persoanelor o securitate semantică minimală, pentru a le permite reidentificarea indiferent de situația în care se află, ceea ce contribuie la a le sustrage, într-o măsură de altfel foarte variabilă, brutalității unor forme contex-

tuale de dominație, a cărei limită o poate constitui totala dezumanizare. Această orientare reflexivă ar permite o generalizare a familiarității cu această contradicție, pe care cu toții am învățat, astfel, să o privim în față, nu atât pentru a o depăși, cât pentru a ne obișnui să trăim alături de ea, altfel spus împreună, în aceeași fragilitate⁹.

Este greu să evaluăm toate efectele pe care le-ar putea avea o astfel de întoarcere asupra nouă înșine, dar putem să ne imaginăm că ea le-ar oferi persoanelor posibilitatea de a exercita o influență asupra colectivelor din care fac parte. Și asta fără a renunța la conflicte în numele unui consens iluzoriu (care nu mai constituie, cel mai adesea, decât o acoperire a dominației), dar și fără a ne mai opri la momentul, oricât de necesar ar fi el, al conflictului, în măsura în care acordul ar putea să nu aibă ca obiect decât tocmai caracterul *provizoriu* și *revizibil* al modurilor de calificare, al formatelor probelor și al definițiilor realității. O atare mișcare, căruia îi putem, bineînțeles, sublinia caracterul utopic având în vedere situația politică preponderentă actuală, s-ar baza pe o transformare radicală a relației dintre instanțele de confirmare și instanțele critice. Întâietatea le-ar fi acordată celor din urmă, care, ca urmare a faptului că nu sunt și nu pot fi instituționalizate, suferă întotdeauna de un deficit de forță în comparație cu primele. Într-o figură politică de acest fel, realitatea socială ar fi determinată, așadar, să se recunoască drept ceea ce este, adică potrivit fragilității și neîmplinirii ei constitutive, și însușindu-și propria incertitudine și propriul caracter disparat pentru a le introduce în panteonul propriilor „valori” în loc să tot pretindă a le resorbi în numele ordinii și al coerenței. Nu înseamnă, însă, că diferențialul dintre lume și realitate ar fi, în acest fel, abolit. Dar posibilitatea ca,

smuls de critică opacității lumii, ceva să vină să se înscrie în urzeala realității, contribuind astfel la transformarea ei, ar fi mai puțin greu de realizat.

O mișcare de acest gen, mergând în sensul unei supunerii a puterilor de dominație, ne-ar ajuta, mai întâi, să identificăm mai bine și să punem în cauză procesele de exploatare, în special pe cele avându-și sursa într-o repartizare foarte inegală a *proprietății*. Și asta relativizând un mod de legare a lucrurilor de persoane întemeiat pe drept, în legătură cu care doar cei care nu beneficiază de el mai cred că are un caracter literal, stabil, univoc¹⁰, stabilit o dată pentru totdeauna, dar căruia cei care, invers, profită de el, obținând beneficii de pe urma lui, îi cunosc foarte bine caracterul instabil, parțial și, uneori, aproape aleatoriu. Acest lucru poate fi observat, de exemplu, în cazul operațiunilor financiare bazate pe niște creanțe din care o parte greu de evaluat este considerată „neperformantă” (*non performing asset*: activ neperformant) (și nu doar în sensul în care creditorii sunt considerați puțin solvabili, ci și în acela că există o incertitudine în legătură cu întrebarea de a ști în ce buzunare se află aceste titluri), fără ca asta să împiedice, însă, vreun pic să se obțină profit de pe urma lor. Aceleași observații ar putea fi făcute și în ceea ce privește determinarea valorii bunurilor, mai cu seamă a celei a întreprinderilor, care depinde foarte mult de convențiile contabile invocate, mai cu seamă pentru a stabili împărțirea între active și pasiv.

Însă această precarizare a legăturilor de proprietate și a valorilor atașate bunurilor ar fi prelungită în direcția persoanelor, astfel încât judecățile cu privire la calitățile actorilor sau la nivelul lor de „exelență” să

poată fi amânate cât mai mult cu putință și să devină, atât cât e cu putință, reversibile. Acest lucru ar permite, mai ales, să fie contrazise evaluările școlare și birocratice care joacă un rol atât de important în menținerea ierarhiilor sociale. Pentru a nu mai vorbi de efectele pe care această schimbare ar putea să le aibă în sensul unei scăderi a „individualismului”, o tendință considerată implacabilă de către sociologi și politicieni, dar care se grăbesc, totuși, să o deplângă, fără a recunoaște, însă, întotdeauna că ea constituie, în cea mai mare parte, rezultatul dezvoltării practicilor neoliberale de evaluare, care nu încetează să îi pună pe actori în concurență unii cu alții. Putem considera că o slăbire a legăturilor de proprietate și o atenuare a titlurilor de apartenență ierarhică ar avea ca efect întărirea tendințelor egalitare și, în felul acesta, a solidarităților.

Este adevărat, însă, că orice mișcare în acest sens ar presupune, în prealabil, o mai bună distribuire a capacităților de acțiune, adică, pentru a spune lucrurilor pe nume, a capacităților politice, a căror utilizare permite transformarea realității prin deschiderea ei către lume. Tocmai închiderea realității în ea însăși descurajează, în momentul de față, critica. În situația de dominație în care ne aflăm, critica, chiar dacă puțin deranjată de *probele adevărului* și formal liberă, cel puțin la nivelul vorbelor („democrația opiniei”), nu poate decât cu foarte mare dificultate să evite *probele realității* (sau, ceea ce e totuna, respingerea lor, pe cât de radicală, pe atât de inutilă), astfel încât să se poată alimenta din *probele existențiale*, adică din fluxul însuși al vieții. De unde paradoxul, care cu siguranță reprezintă una dintre cauzele actualei proaste dispoziții, în special a proastei dispoziții a stângii (ușor perceptibilă în lumea artei, așa cum

demonstrează, de pildă, formele luate de critică în teatrul contemporan¹¹), al unei critici în același timp foarte prezentă, foarte doritoare să existe și să se afirme, dar și foarte conștientă de propria dificultate de a avea vreo influență asupra realității. Ca și cum critica s-ar epuiza într-o întrecere permanentă cu o realitate suficient de robustă (mai ales pentru că este neîncetat rafistolată de experți mandatați, printre care mulți sociologi) pentru a putea să o controleze, să o integreze și să o facă să tacă înaintea chiar ca ea să înțeleagă prea bine către ce tinde.

A pune, însă, accentul pe complementaritatea dintre, pe de o parte, rolul criticii și, pe de altă parte, locul instituțiilor nu înseamnă a stipula un fel de gigantomahie sortită fatalității eternei reîntoarceri. Privit din punctul de vedere al contradicției hermeneutice, travaliul criticii scapă circularității polarizându-se pe o axă (a cărei orientare nu este neapărat temporală, așa cum ar vrea filosofii sociale progresiste) mergând în sensul unei *eliberări* sau al unei *emancipări*. Referirea la contradicția hermeneutică ne permite să efectuăm o deplasare a denotației acestor termeni pentru a-i îndepărta de chestiunea unei mai mult sau mai puțin mari autonomii individuale sau a emancipării față de dependențe personale, cărora le-au fost deseori asociați de la Lumină încoace. Reorientată spre contradicția hermeneutică, emanciparea desemnează un drum îndreptat spre schimbarea relației dintre colectiv și instituții. Acest drum nu își poate stabili drept termen final dizolvarea tuturor instituțiilor – așa cum au sugerat uneori curentele libertariene, dacă nu cele mai radicale, cel puțin cele mai centrate pe proprietatea de sine asupra sieși ca ființă unică¹² –, deoarece, așa cum am încercat să arătăm, instituțiile sunt indispensabile vieții colective. El poate,

însă, conduce spre o golire a instituțiilor de diferitele forme de supradeterminare pe care acestea le invocă pentru a-și justifica existența și a disimula violența pe care o conțin. Această despuiere ar consta în a dezvălui ceea ce, poate, fiecare dintre noi, fără a o recunoaște, bănuiește, anume nu numai că instituțiile sunt lipsite de *fundament*, că puterea pe care o exercită ele stă pe un „loc gol” – cum scrie Claude Lefort¹³ –, ci și că faptul de a recunoaște această lipsă a unui garant, proiectată din exterioritate în interioritate, nu le pune în mod deosebit în pericol sau, dacă vrem, nu le face mai fragile decât deja sunt. Recunoscând că destinul le este legat de acela al criticii, instituțiile ar fi chiar, într-un anumit fel, consolidate. Numai, într-adevăr, prin intermediul criticii (reformiste), care pune în cauză validitatea probelor realității, pot instituțiile spera să exercite o influență asupra a ceva din realitate, și doar prin acela al formelor (radicale) ale criticii existențiale, să păstreze un contact cu lumea. Lăsate singure, adică doar cu probelor adevărului, ele sunt condamnate la pieire.

A recunoaște prezența contradicției hermeneutice în inima vieții sociale ar însemna nu numai a admite factualitatea instituțiilor, adică faptul că sunt *făcute*, ci, cu un pas în plus, că această operație nu permite niciodată realizarea unei instanțe care să fie conformă cu propriul ei concept. Nicio instanță nu este, și nu poate, fi la înălțimea ei înseși. Din fericire! Vom admite atunci, fără a deplânge, că ele nu sunt nimic altceva decât niște aranjamente, întotdeauna mai bine sau mai prost încheiate, între niște ființe trecătoare, pentru a încetini ritmul schimbării și a încerca să i se dea o formă. Ceea ce nu le-ar împiedica, însă, câtuși de puțin să își joace rolul, în același timp necesar și firav, pe care îl așteptăm de la

ele. Critica, departe de a-și fi încheiat misiunea, nu ar fi menită, în acest fel, să dispară, ci, dimpotrivă, să se afirme instaurând noi forme de relație între instanțele critice și instanțele instituționale, recunoscându-și, în același timp, propria fragilitate. Putem spera că prima victimă a acestei reamenajări a relației dintre colectivele practice și instituții, dintre puterile critice și forțele de confirmare, nu ar fi altul decât statul-națiune, presupus „suveran” cel puțin în forma sa actuală, pe care celor care își asumă sarcina de a-l face să persiste în ființa sa le este, de altfel, tot mai greu s-o mențină.

Pentru a înainta în această direcție nu există, probabil, altă cale decât eternul drum al revoltei. Astfel de revolte încep să se manifeste și sunt, cel mai adesea, niște revolte *împotriva probelor*, mai ales împotriva probelor de selecție, inclusiv a celor mai bine intenționate, impecabile din punctul de vedere al unui ideal meritocratic, ceea ce le face să fie taxate, nu numai la dreapta, ci și în cadrul dreptei social-democrate, drept „nihiliste”: revolte împotriva școlii, împotriva întreprinderii, împotriva muncii și chiar, uneori, împotriva dispozițiilor publicitare ale democrației. Ele iau, actualmente, cel mai adesea forma unor explozii de furie, angajând corpul în violență – asta, desigur, atunci când resursele susceptibile de a fi aruncate în acțiune nu depășesc cu mult resursele pe care le oferă corpul propriu –, sau pe aceea a unor mișcări de retragere – mai cu seamă atunci când deținerea unei competențe certificate școlar permite supraviețuirea materială la marginea parcursurilor recunoscute de probe, dar în precaritate.

Statul continuă să fie instrumentul care, prin intermediul unor politici publice, face posibil un gen de

viață retras, marginal, oricât de precar și de dificil ar fi el. Dar până și statul începe să fie în mod tot mai conștient pus în cauză în interiorul acestor ansambluri vagi, al căror mod de viață e caracterizat de *precaritate*, care corespund mai curând, astăzi, unor grupuri pe care le-am putea numi *colective afinitare* decât unor clase sociale în înțelesul clasic al termenului. Iar el este contestat în primul rând în calitatea lui de principal garant al probelor de selecție (adeziunea a numeroși deținători de diplome precari la lupta în favoarea imigranților ilegali {*sans-papiers*} este cât se poate de semnificativă în acest sens).

Dezinteresul căruia statul ca atare îi face obiectul, de vreme ce este tratat ca o simplă resursă, între altele, de care se poate profita pentru a putea duce un gen de viață marcat de marginalitate – dezinteres care ar putea fi interpretat, la o primă vedere, ca o respingere a politicii, ceea ce este, cu siguranță, departe de a fi cazul –, se dezvoltă în beneficiul unor tematici vizând alte forme de constituire a lumii comune, oricât de vagi, care împrumută limbajul comunităților sau al comunelor, ori pe acela al rețelelor. Indiferent, însă, de formele către care se vor îndrepta aceste aspirații încă, în mare măsură, veleitare și vagi, ele depun mărturie pentru căutarea unei lumi sociale în care relația dintre puterile de confirmare și puterile critice să poată fi stabilită potrivit unor bucle scurte care să ofere priză acțiunii, ceea ce presupune, dacă nu o totală abandonare a formei-stat, cel puțin o profundă transformare a ei.

S-ar putea obiecta că un astfel de dezinteres față de stat – când nu e, pur și simplu, dispreț – riscă să aibă ca prim efect eliberarea capitalismului până și de plăpânde constrângeri pe care i le mai impun, încă, vechile

state, mai ales în formele lor social-democrate (din ce în ce mai rare și într-o formă din ce în ce mai proastă). Este adevărat, dar voi face două observații în această privință. Prima este că, în ceea ce privește capitalismul, acesta s-a aflat întotdeauna în cârdășie cu statul. El nu poate să subziste în absența unor resurse *instituționale* care să fixeze drepturi de proprietate, calificări și standarde, și a unor resurse depinzând de o *putere administrativă* care să asigure poliția și, mai ales, care să garanteze contractele. Am văzut, astfel, că virajul neoliberal din ultimii douăzeci de ani nu a dus la o dispariție a statului, ci la o transformare a lui, după modelul întreprinderii, pentru a se ajusta la noile forme ale capitalismului. Cea de-a doua observație este că pierderea încrederii în stat are, cel puțin, virtutea de a lăsa capitalismul în pielea goală, făcând mai vizibile niște contradicții interne pe care sprijinul statului contribuie încă, chiar dacă din ce în ce mai greu, să le atenueze. În sfârșit, redându-le inițiativa actorilor, mai ales acelor dintre ei care sunt, în momentul de față, dominați, o mișcare precum aceea a cărei dinamică tocmai am schițat-o ar permite mobilizarea unor energii considerabile împotriva capitalismului. Ea ar favoriza, astfel, înlocuirea lui cu niște forme mai puțin violente de utilizare a resurselor terestre și cu niște moduri de a organiza relațiile dintre oameni care să nu mai fie de ordinul exploatării. Ea ar putea, poate, să-i redea termenului de *comunism* – ajuns aproape de nerostit – o orientare emancipatoare pe care decenii de capitalism de stat și de violență totalitară l-au făcut să și-o piardă.

Am sugerat, la începutul acestui breviar despre critică, că sociologia, mai ales sociologia critică, străbă-

tute cum sunt de niște tensiuni greu de depășit, au ceva *imposibil*, și că tocmai de aceea merită ele cu adevărat efortul de a fi practicate. Putem, probabil, să înțelegem mai bine acum de ce au ele această caracteristică. Pentru că lucrul de care se ocupă ele, realitatea socială, *nu stă în picioare* sau, oricum, niciodată într-un mod care ar fi, într-o anumită măsură, mecanic. Putem să parafrazăm aici ce spune Jacques Derrida despre dreptate: „Nu există dreptate fără o astfel de experiență, oricât de imposibilă, a aporiei. Dreptatea este o experiență a imposibilului”; tocmai de aceea, un „imperativ de dreptate” nu poate să corespundă decât unui „*apel* al dreptății¹⁴”. Și am putea spune, la fel, că ceea ce se manifestă în viața în comun este *apelul* vieții în comun, care este în același timp recunoaștere și contestare a imposibilității ființelor umane de a se lega unele de altele într-un mod în același timp coerent, stabil și drept. Ceea ce înseamnă că dacă sociologia – și mai cu seamă sociologia critică – sau antropologia nu încetează, într-adevăr, să spună „povești de adormit copiii” – așa cum afirmă numeroasele (și reacționarele) reacții pe care le trezesc ele – este pentru că ele rămân foarte aproape de ceea ce le constituie obiectul. Rolul lor este de a ajuta societatea – adică pe oameni, pe oamenii așa-zis „obișnuiți” – să se mențină cu bună știință în această stare permanentă de dezechilibru fără de care, așa cum prevestesc cele mai cumplite profeții, dominația, într-adevăr, ar pune stăpânire pe tot.

Mulțumiri

A le mulțumi tuturor celor care au contribuit la elaborarea acestei lucrări reprezintă o sarcină cu neputință de îndeplinit fără omisiuni și uitări. Gratitudinea mea se îndreaptă în primul rând către membrii Grupului de Sociologie Politică și Morală, către studenții mei de la EHESS și către numeroșii cercetători care mi-au stimulat reflecția intervenind fie în cadrul seminarului meu doctoral, fie în acela al seminarului GSPM. Le sunt extrem de îndatorat lui Damien de Blic, Ève Chiapello, Élisabeth Claverie, Bernard Conein, Nicolas Dodier, Arnaud Esquerre, Bruno Karsenti, Cyril Lemieux, care au citit, criticat și comentat, cu foarte mare generozitate, etape anterioare ale acestei lucrări. Tomaso Vitale, de la Universitatea din Milano, a fost de asemenea un cititor exigent și un interlocutor pasionat (și pasionant). Am beneficiat, de asemenea, de discuții cu studenți sau colegi istorici (Ariane Boltanski, Robert Descimon, Simona Cerutti, Nicolas Offenstadt), antropologi (Catherine Alès, François Berthomé, Matthew Carey, Philippe Descola), lingviști și/sau literați (Gabriel Bergounioux, Philippe Roussin) și juriști (Olivier Cayla, Marie-An-

gèle Hermitte, Paolo Napoli și, mai ales, dragul și regretatul meu prieten, Ian Thomas). La Frankfurt, munca mea a beneficiat – pe lângă atenția lui Axel Honneth – de ajutorul oferit de Mauro Basaure, care a fost un intermediar de o inteligență și de o bunăvoință inepuizabile între Institutul pentru Cercetări Sociale și GSPM, dar și de observațiile altor cercetători ai acestui Institut, în special de cele ale lui Robin Celikates și Nora Sieverding. Recunoștința mea se îndreaptă, de asemenea, către Sidonia Blättler, Eva Buddenberg și către cei doi eminenți traducători care au transpus aceste conferințe – scrise și rostite în franceză – în limba lui Adorno: Bernd Schwibs și Achim Russer. Mai trebuie, în sfârșit, să adaug că acest text nu ar fi reușit să fie dus la bun sfârșit fără competența vigilentă a fratelui meu, lingvistul Jean-Élie Boltanski, care a urmărit toate etapele pregătirii lui. Dar pentru ca acest text să devină cu adevărat o carte era nevoie, o dată în plus, de atenția prietenească a editorului meu, Éric Vigne, care se încapățânează, în ciuda tuturor obstacolelor, să facă să apară niște scrieri care, fără munca sa încapățânată, ar fi condamnate pur și simplu să dispară în fluxul fără sfârșit al mesajelor care ne saturează computerele.

Schițe ale acestei munci au fost prezentate și discutate în diferite seminarii și colocvii: în colocviul care a reunit la Frankfurt cercetători din GSPM (Laurent Thévenot, Danny Trom) și ai Institutului pentru Cercetări Sociale, în noiembrie 2006; în colocviul despre simțul comun organizat de Sandra Laugier la Universitatea din Amiens în decembrie 2006; în seminarul organizat în mai 2007 la Școala Normală Superioară (Litere și Științe Sociale din Lyon) de către animatorii revistei *Tracés*,

Arnaud Fossier și Éric Monnet, și, în aceeași lună, cu ocazia zilei de studii cu tema „Antropologie și pragmatică”, organizată de Carlo Severi și Julien Bonhomme la Muzeul de pe Quay Branly din Paris; în „Hannah Arendt Symposium” de la New School for Social Research din New York, în decembrie 2007, la inițiativa lui Nancy Fraser, apoi, în aceeași instituție, cu ocazia unui *workshop* organizat de Janet Roitman și Ann Stoler în mai 2008; în seminarul lui Antonio Negri în ianuarie 2008; în colocviul despre individualism, organizat de Philippe Corcuff, ale cărui comentarii mi-au fost de un mare folos, la Cerisy, în iunie 2008.



Note

Cuvânt-înainte

1. Deseori mai rapide și mai aluzive în cazul conferinței. Expunerea orală nu-ți permite să intri în detalii cu atâta precizie cu cât poți să o faci într-o carte, și asta din niște motive care țin în principal, pe de o parte, de faptul că oratorul trebuie să țină seama de capacitățile de memorare ale auditorilor săi și a facultății lor de atenție, și, pe de altă parte, de lipsa paratextului.

2. Istoricul Jérôme Baschet propune, în introducerea cărții – scrise în marginea practicii sale de medievist – pe care a dedicat-o mișcării zapatiste (*Le rébellion zapatiste*, Flammarion, Paris, 2002), o periodizare atrăgătoare, dacă nu și sigură, marcată de cicluri ale rebeliunii și, respectiv, ale revenirii la ordine. Un ciclu al luptelor sociale, început în prima treime a secolului al XX-lea, s-ar încheia spre 1972-1974 (ruptură mult mai pertinentă, potrivit lui J. Baschet, decât ruptura, mult mai des invocată, din 1989-1991). Mișcările din 1968 ar constitui unul dintre punctele culminante ale acestui ciclu, precedând o „inversare a tendinței”, marcată de „un raport de forțe mult mai favorabil capitalului” și un declin al reflecției și al acțiunii critice. Începând din 1994 și mai cu seamă din 2000, ar începe o nouă inversare a tendinței – a căreia una dintre primele manifestări ar fi zapatismul –, care ar merge în sensul unei renașteri în același timp a „gândirii și a practicii critice” (pp. 15-18). O idee destul de asemănătoare, aplicată însă la problema claselor sociale, a formelor

lor și a gradului lor de mobilizare, ar putea fi regăsită la sociologul Louis Chauvel (vezi, mai ales, *Les classes moyennes à la dérive*, Seuil, Paris, 2006). Unei perioade de intensă conflictualitate, mergând din anii 1890 până în anii 1970, perioadă aflată la originea a importante cuceriri sociale, îi va fi urmat o perioadă de conflictualitate scăzută, care a provocat un declin al acestor cuceriri, deschizând calea unor noi forme de conflict.

I. Structura teoriilor critice

1. Vezi Luc Boltanski și Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris, 1991.

2. Vezi Bruno Karsenti, „L'expérience structurale”, *Gradhiva*, nr. 2, 2005, pp. 89-107.

3. Despre felurile în care sociologia născândă a modificat sensul dat cuvântului „societate”, care se desprinde, la sfârșitul secolului al XVII-lea, de vechea lui accepțiune (societate bună), începând să desemneze un colectiv despre care se poate vorbi fără a te referi nemijlocit la indivizii care îl formează, apoi despre echivalența tacită stabilită între acest colective și populațiile aflate laolaltă pe teritoriul unui stat-națiune, vezi Robert A. Nisbet, *La tradition sociologique*, PUF, Paris, 1984 (1966), și Peter Wagner, *Liberté et discipline. Les deux crises de la modernité*, Métailié, Paris, 1996.

4. Despre geneza acestei poziții fondatoare, și mai ales despre felul în care este ea plasată de către Max Horkheimer în inima teoriei critice, vezi Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, PUF, Paris, 1993, pp. 175-182.

5. Tocmai, într-o anumită măsură, acestei perspective globalizante i se opune metoda foucauldiană de analiză a micro-puterilor și a detaliilor liniilor lor aflate în permanentă mișcare. Numai că acestea ar rămâne risipite și lipsite de relevanță fără capacitățile de totalizare pe care le oferă conceptul de *épistémè*.

6. Caracterul critic și sistematic al teoriilor dominației și frecvența lor pretenție de a ști mai multe decât actorii înșiși despre sursele nemulțumirii lor i-au făcut chiar, de multe ori, pe adversarii lor să le asimileze unui soi de nebunie. Această analogie a fost propusă, mai ales, în legătură cu o patologie a cărei descriere este, de altfel, aproape contemporană cu dezvoltarea teoriilor critice și, în general, a științelor sociale, care nu este alta decât paranoia. Această apropiere este făcută în mod explicit de către cei doi psihiatri cărora le datorăm primele descrieri, în Franța, ale acestei categorii nosologice: doctorii Sérieux și Capgras. Ei îl compară, astfel, pe „paranoic” cu un „sociolog”. Așa cum paranoicul vede pretutindeni comploturi, și sociologul critic vede pretutindeni dominație, chiar și în cazurile în

care actorii – cei pe care îi acuză că o exercită sau cei pe care îi deplânge că o îndură – nu observă nimic anormal. „Nu există, din acest punct de vedere, nicio diferență fundamentală – scriu doctorii noștri – între un procesoman care se înverșunează să obțină repararea unui refuz judecătoresc pretins sau real și un căutător al pietrei filosofale [...] ori un sociolog visător a cărui înflăcărare se străduiește să își propage teoriile și să insiste pentru punerea lor în practică. [...] Acolo unde alții nu văd decât hazard sau coincidență, el, grație clarviziunii sale pătrunzătoare, știe să discearnă adevărul și legăturile secrete dintre lucruri” (Sérieux și Capgras, „Délire de revendication”, in Paul Bercherie (ed.), *Présentation des classiques de la paranoïa*, Navarin/Seuil, Paris, 1982, pp. 100-105).

7. Invers, putem caracteriza obiectele pe care le numim „naturale” tocmai prin această absență a reflexivității și, mai ales, prin indiferența lor la reprezentările care le sunt date și la descrierile care sunt făcute despre modurile lor de a fi de către persoane obișnuite sau de către specialiști care invocă autoritatea științei. Aceste reprezentări și acest descrieri pot avea efecte asupra comportamentelor lor – mai ales în cazul animalelor –, dar doar în mod indirect, modificând acțiunile oamenilor față de ele, ceea ce le poate face să își modifice, prin ricoșeu, comportamentul (asupra acestui punct, vezi Ian Hacking, *Entre science et réalité: la construction sociale de quoi?*, La Découverte, Paris, 2001).

8. Departă de noi ideea de a respinge această distincție, deseori privită, astăzi, cu superioritate ca și cum ar avea ceva „simplist”, dar despre care trebuie, totuși, să admitem că semnalează un moment (altădată am fi spus: o „tăietură epistemologică”) dincoace de care științele sociale nu pot reveni fără a risca să dispară, și asta chiar dacă – așa cum vom încerca să arătăm ceva mai departe – această distincție are ceva imposibil. Cât despre întrebarea – care a făcut obiectul unor discuții fără sfârșit – cu privire la originea mai curând nietzscheană sau mai curând neokantiană a acestei distincții la Max Weber, o vom lăsa în grija specialiștilor în istoria disciplinei noastre (un rezumat bine documentat al acestor dezbateri poate fi găsit în articolul lui Laurent Fleury, „Max Weber sur les traces de Nietzsche?”, *Revue française de sociologie*, vol. 46, nr. 4, 2005, pp. 807-839). Opinia, din păcate insuficient informată, a autorului prezentului eseu este că distincția dintre fapte și valori își are, probabil, originea în perspectivismul nietzschean, amendat, însă, de raționalismul neokantian astfel încât să facă posibilă revendicarea sociologiei de a ocupa un loc între științe. Soluția adoptată – una, trebuie spus, oarecum întortocheată – este construită, așa cum se știe, pe distincția dintre „judecățile de valoare” și „raportarea la valori”. Chiar dacă „scopurile” și „valorile” nu pot face obiectul unei fundamentări care se sprijină pe științe, odată fixat un anumit tip de valoare de referință, demonstrația, în cadrul perspectivei adoptate, poate fi fă-

cută în mod „obiectiv” cu metodele raționalismului pentru a degaja niște „fapte”.

9. Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, Paris, 1974 (1937) (traducere din germană de Claude Maillard și Sibylle Muller).

10. Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

11. Luc Boltanski, *Rendre la réalité inacceptable, À propos de „La production de l'idéologie dominante”*, Demopolis, Paris, 2008.

12. Vom remarca aici că genurile de „bine în sine” (potrivit exprimării lui Nicolas Dodier, în *Leçons politiques de l'épidémie de sida*, Éd. de l'EHESS, Paris, 2003, p. 19) pe care se sprijină întreprinderea critică nu au nevoie să fie foarte clar definite. Încă și mai puțin necesar este să trasăm cu precizie care ar fi contururile societății dacă aceste tipuri de bine ar fi împlinite. Este ceea ce deosebește teoriile critice de utopii. Acestea din urmă, nesprijinindu-se decât pe exigențe morale, pot ignora principiul realității. Invers, teoriile critice, dat fiind că trebuie să se sprijine pe de o parte pe discursul de adevăr adoptat de științele sociale, iar pe de altă parte pe niște orientări normative – poziție periculoasă din care derivă tocmai interesul pe care-l prezintă –, pot să considere că realitatea nu oferă suficiente date pentru a putea desena cu precizie cum ar arăta societatea odată sustrasă alienărilor care îi împiedică mersul, și nici măcar pentru a identifica cu claritate genurile de bine subiacente criticii. Ele pot, în acest sens, să se sustragă parțial justificării, cel puțin în modalitățile ei etice. Putem urma, în legătură cu acest punct, lucrarea pe care Bernard Yack a consacrat-o originilor noțiunii de alienare. Cei pe care el îi numește „kantieni de stângă”, încercând să înțeleagă și să explice eșecul Revoluției Franceze, sunt preocupați să identifice ceea ce, chiar dincoace de condițiile politice, înrădăcinează ființele într-o condiție care nu le permite să acceadă la deplina umanitate. Ei ajung să considere că starea realității este atât de departe de ceea ce ar trebui să fie condițiile favorabile împlinirii umanității încât, dacă este îndreptățit, pe baza acestei constatări, să dai liber frâu criticii și să te angajezi pentru „revoluția totală”, este cu neputință să anticipezi cum vor arăta valorile care vor apărea odată revoluția înfăptuită (vezi Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution. Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, Princeton UP, Princeton, 1986).

13. Capitolul pe care Michael Walzer i-l dedică lui Herbert Marcuse se încheie cu aceste cuvinte: „Marcuse a ales în mod liber societatea {americană} pe care intenționa să o critice din interior. În societatea americană existau, însă, mult prea multe lucruri care îl înspăimântau. A ales să rămână în ea, dar în ea a rămas întotdeauna la distanță, opera sa demonstrându-ne din nou că distanța este ima-

micul pătrunderii critice. Căci până la urmă, în băătăliile intelectului, la fel ca în toate băătăliile, nu poți câștiga decât pe teren" (M. Walzer, *La critique sociale au XX^e siècle*, Métailié, Paris, 1996 (1988), traducere din engleză de Sebastian McEvoy, p. 205).

14. Despre diferitele forme de totalizare utilizate de sociologie, vezi Nicolas Dodier și Isabelle Baszanger, „Totalisation et altérité dans l'enquête ethnographique”, *Revue française de sociologie*, vol. 38, nr. 1, 1997, pp. 37-66.

15. Am renunțat, în această secțiune, să pun niște nume sub scheme, conformându-mă opticii mai mult sau mai puțin structuraliste adoptate aici. A preciza, într-adevăr, felul în care compromisurile dintre exterioritatea simplă și exterioritatea complexă sunt stabilite de către cei care au scris marile opere care figurează în corpusul clasicilor sociologiei m-ar fi obligat fie să fiu excesiv de schematic și, inevitabil, inexact și nedrept, fie să intru într-o infinitate de analize și de detalii care ar fi transformat acest scurt pasaj într-un tom masiv. Cititorul va putea, așadar, să parcurgă acest câteva pagini într-o oarecare măsură așa cum copiii se distrează descifrând ghicitori și adulții, identificând personajele reale din spatele personajelor romanelor cu cheie. Pentru a-l ajuta pe cititor în acest joc, iată, totuși, câteva dintre numele proprii la care m-am gândit în timp ce scriam: Habermas, Honneth, Durkheim, Dewey, Pareto, Weber și, bineînțeles, o ceată întreagă de autori reclamându-se, în grade diverse, de la marxism.

II. Sociologia critica si sociologia pragmatica a criticii

1. Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron și Jean-Claude Chamboredon, *Le métier de sociologue*, Mouton, Paris, 1968.

2. Vezi William Buxton, *Talcott Parsons and the Capitalist Nation-State*, University of Toronto Press, Toronto, 1985.

3. Există, astăzi, foarte multe lucrări care își propun să prezinte și, uneori, să critice sociologia lui Pierre Bourdieu. Ne-ar lua, evident, mult prea mult să le amintim pe toate. Ne putem raporta, mai ales în ceea ce privește literatura de limbă franceză, la Alain Accardo și Philippe Corcuff, *La sociologie de Bourdieu*, Le Mascard, Bordeaux, 1989; Bernard Lahire (ed.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, La Découverte, Paris, 1999; Louis Pinto, *Pierre Bourdieu et la Théorie du monde social*, Seuil, Paris, 2002; Philippe Corcuff, *Bourdieu autrement. Fragilités d'une sociologie de combat*, Textuel, Paris, 2003; Pierre Encrevé și Rose-Marie Lagrave (eds.), *Travailler avec Bourdieu*, Flammarion, Paris, 2003; Jacques Bouveresse și Daniel Roche (eds.), *La liberté par la connais-*

ssance. Pierre Bourdieu (1930, 2002), Odile Jacob, Paris, 2004; Patrice Champagne și Olivier Christin, *Pierre Bourdieu. Mouvement d'une pensée*, Bordas, Paris, 2004. Un punct de vedere critic interesant poate fi găsit în J. Alexander, *Fin de siècle Social Theory: Relativism, Reduction and the Problem of Reason*, Verso, London, 1995.

4. Nu se poate, totuși, să nu observăm că lucrările realizate de Pierre Bourdieu sau în jurul său în anii 1970 s-au folosit în mod intensiv de acest tip de instrumente cognitive – în special de categoriile socioprofesionale –, inițiind, în același timp, cercetări asupra condițiilor sociale ale formării și utilizării lor. Această perspectivă duală datorează, fără îndoială, mult înrădăcinării disciplinare a lui Pierre Bourdieu, pe de o parte în sociologie, pe de altă parte, în antropologia socială. (Vezi, mai ales, Pierre Bourdieu și Luc Boltanski, „Le titre et le poste: rapports entre système de production et système de reproduction”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, nr. 2, martie 1975, pp. 12-23; Luc Boltanski, „Taxinomies populaires, taxinomies savantes: les objets de consommation et leur classement”, *Revue française de sociologie*, vol. 11, nr. 3, 1970, pp. 99-118; Alain Desrosières, „Éléments pour l'histoire des nomenclatures socioprofessionnelles”, în Joëlle Affichard (ed.), *Pour une histoire de la statistique*, INSEE/Economica, Paris, 2 vol., vol. II, pp. 35-56.)

5. Vezi Luc Boltanski și Laurent Thévenot, „Finding one's way in social space: a study based on games”, *Social Science Information*, vol. 22, nr. 4-5, 1983, pp. 631-680. Această cercetare, bazată pe niște proceduri experimentale care făceau apel la capacitățile clasificatorii ale unor persoane așa-zis „obișnuite”, scosese în evidență efectele de reflexivitate produse de categoriile socioprofesionale ale INSEE, ca și, fără îndoială, de prezența intensă și difuză – în discursul politic, dar și în literatură, cinema etc. – a unei reprezentări a lumii sociale în care împărțirea în clase sociale era considerată ceva de la sine înțeles, ba chiar preeminent. Ar fi interesant să facem azi, douăzeci de ani mai târziu, în scopuri comparative, un studiu asemănător, ceea ce ne-ar permite să evaluăm dacă dispariția claselor sociale a afectat doar, în mod superficial, câmpul oficial al reprezentării, mai ales mediatice, sau s-a înrădăcinat, dimpotrivă, adânc în capacitățile cognitive ale persoanelor. (Vezi și, asupra acestui punct, Alain Desrosières, *La politique des grands nombres*, La Découverte, Paris, 1993, și Alain Desrosières și Laurent Thévenot, *Les catégories socio-professionnelles*, La Découverte, Paris, 1988.)

6. Resorbirea incertitudinii cu care e confruntată acțiunea în cursul diferitelor situații este favorizată, la Pierre Bourdieu, de poziția temporală adoptată față de obiectul de studiu. Această poziție este, cel mai adesea, retrospectivă. Or, privit retrospectiv, fiecare moment al cursului acțiunii poate fi investit cu un fel de necesitate care provine din relația, stabilită de analist, între momentul avut în vedere cu cel care l-a precedat și cu cel care l-a urmat. A privi o suită

de evenimente sau de acțiuni în succesiunea lor incită, într-adevăr – chiar și fără intenție –, la a reinvesti în descriere o logică a cauzalității de ordinul determinismului. Invers, poziția care constă în a detașa fiecare moment al acțiunii, pentru a-l privi oarecum în el însuși – poziție care este mai curând aceea a pragmaticii –, face să devină mai proeminentă incertitudinea cu care sunt confrunțați actorii. (Îi mulțumesc lui Matthew Carrey pentru această observație.)

7. Asupra istoriei și fundamentelor teoriei sociologice a acțiunii, vezi Hans Joas, *La créativité de l'agir*, Cerf, Paris, 1999 (1992) (traducere din germană de Pierre Rusch; prefață de Alain Touraine).

8. Primele studii cu privire la comparația dintre sociologia critică și sociologia pragmatică a criticii au fost realizate de Thomas Benatouil („Critique et pragmatique en sociologie”, *Annales ESC*, 1999, vol. 54, nr. 2, pp. 281-317) și de Philippe Corcuff (*Les nouvelles sociologies*, Armand Colin, Paris, 1999).

9. Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, Flammarion, Paris, 2007 (1983).

10. Această critică, în anumite aspecte ale ei, se întâlnește cu cea pe care Sartre le-o făcea marxiștilor francezi. Critică la care, de altfel, Pierre Bourdieu însuși subscria. Vezi prima parte din *Critique de la raison dialectique. Questions de méthode*, Gallimard, Paris, 1960, în special pp. 33-50 („Le problème des médiations”).

11. Luc Boltanski și Élisabeth Claverie, „Du monde social en tant que scène d'un procès”, in Luc Boltanski, Élisabeth Claverie și Stéphane Van Damme, *Affaires, scandales et grandes causes*, Stock, Paris, 2007, pp. 395-452.

12. Această observație mi-a fost făcută de Cyril Lemieux. Vezi Cyril Lemieux, *Le devoir et la grâce*, Economica, Paris, 2009.

13. Francis Chateauraynaud, *La faute professionnelle. Une sociologie des conflits de responsabilité*, Métaillé, Paris, 1991. Nicolas Dodier, *Les hommes et les machines*, Métaillé, Paris, 1995. Philippe Corcuff, „Sécurité et expertise psychologique dans les chemins de fer”, in Luc Boltanski și Laurent Thévenot (eds.), *Justesse et justice dans le travail*, PUF, Paris, 1980, pp. 307-318.

14. Nicolas Dodier, *L'expertise médicale*, Métaillé, Paris, 1993.

15. Michael Pollak, *Les homosexuels et le sida. Sociologie d'une épidémie*, Métaillé, Paris, 1988.

16. Cyril Lemieux, *Mauvaise presse. Une sociologie compréhensive du travail médiatique et de ses critiques*, Métaillé, Paris, 2000.

17. Damien de Blic, „Le scandale financier du siècle, ça ne vous intéresse pas? Difficile mobilisation autour du Crédit Lyonnais”, *Politix*, nr. 52, 2000, pp. 157-181.

18. Nathalie Heinich, *L'art en conflit*, La Découverte, Paris, 2002.

19. François Eymard-Duvernay și Emmanuelle Marchal, *Façons de recruter: le jugement des compétences sur le marché du tra-*

vail, Métaillé, Paris, 1997.

20. Jean-Louis Derouet, *École et justice*, Métaillé, Paris, 1992.

21. Claudette Lafaye, „Situations tendues et sens ordinaire de la justice au sein d'une administration municipale”, *Revue française de sociologie*, vol. 31, nr. 2, 1990, pp. 199-223.

22. Pierre Boisard și Marie-Thérèse Letablier, „Un compromis d'innovation entre tradition et standardisation dans l'industrie laitière”, in L. Boltanski și L. Thévenot (eds.), *Justesse et justice dans le travail*, op. cit., pp. 135-208.

23. Claudette Lafaye și Laurent Thévenot, „Une justification écologique? Conflits dans l'aménagement de la nature”, *Revue française de sociologie*, vol. 34, nr. 4, 1993, pp. 493-524.

24. Élisabeth Claverie, *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Gallimard, Paris, 2003.

25. Vezi, mai ales, Luc Boltanski, „La dénonciation publique des injustices”, in *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Métaillé, Paris, 1990, pp. 255-366. Élisabeth Claverie, „Procès, affaire, cause. Voltaire et l'innovation critique”, *Politix*, nr. 26, 1994, pp. 76-86, și id., „La naissance d'une forme politique: l'affaire du chevalier de La Barre”, in Philippe Rous-sin (ed.), *Critique et affaires de blasphème à l'époque des Lumières*, Honoré-Champion, Paris, 1998. Vezi și Luc Boltanski, „Une étude en noir” (în curs de apariție {apărut în revista *Tracés*, nr. 20, 2011, pp. 49-73}).

26. Vezi Damien de Blic și Cyril Lemieux, „Le scandale comme épreuve. Éléments de sociologie pragmatique”, *Politix*, nr. 71, 2005, pp. 9-38.

27. Șase cetăți sunt identificate în *De la justification*: cetatea inspirată, cetatea domestică, cetatea renumelui, cetatea civică, cetatea negustorească și cetatea industrială. Alte cetăți, aflate în curs de formare, au făcut obiectul unor cercetări exploratorii, în special o cetate ecologică (C. Lafaye și L. Thévenot, „Une justification écologique...”, art. cit.) și o cetate prin proiect (Luc Boltanski și Ève Chiappello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999).

28. Noțiunea de probă figurează în opera lui Bruno Latour (vezi, de exemplu, Bruno Latour, *Pasteur: paix et guerre entre les microbes*, La Découverte, Paris, 2001 [1984]). Ea este, aici, parțial deturnată, pentru a putea fi aplicată problemei judecătii și aceleia a legitimității.

29. În cetatea inspirată, mărimea {la grandeur: mărimea; grandoarea, măreția} este aceea a sfântului care atinge o stare de grație sau a artistului care primește inspirația. Aceasta se dezvăluie în propriul corp pregătit prin asceză, manifestările lui inspirate (sfîntenie, creativitate, simț artistic, autenticitate etc.) constituind forma de expresie privilegiată.

În cetatea domestică, mărimea oamenilor depinde de poziția

lor ierarhică într-un lanț de dependențe personale. Într-o formulă de subordonare stabilită după un model domestic, legătura politică dintre ființe este concepută ca o generalizare a legăturii de rudenie în care se combină tradiția și proximitatea. „Cel mare” este fratele cel mare, strămoșul, tatăl, căruia i se datorează respect și fidelitate și care acordă protecție și sprijin.

În *cetatea renumelui*, mărimea nu depinde decât de opinia celorlalți, adică de numărul persoanelor care îți acordă încrederea și stima lor.

„Mai-marele” *cetății civice* este reprezentantul unui colectiv a cărui voință generală o exprimă.

În *cetatea negustorească*, „cel mare” este cel care se îmbogățește propunând pe o piață concurențială niște mărfuri foarte dorite. El știe să „profite de oportunități”.

În sfârșit, în *cetatea industrială*, mărimea este întemeiată pe eficacitate și determină o scară a capacităților profesionale.

Fiecare dintre aceste regimuri de justificare se sprijină pe un principiu diferit de evaluare care, privind ființele dintr-un anumit punct de vedere (excluzând adică, în același timp, alte tipuri de calificare), permite stabilirea, între ele, a unei ordini. Acest principiu este numit *principiu de echivalare* deoarece presupune referirea la o formă de echivalare generală (la un etalon) fără de care apropierea dintre ființe ar fi imposibilă. Putem spune atunci: din cutare punct de vedere (de exemplu, eficacitatea într-o cetate industrială), persoanele supuse probei {puse la încercare} s-au dovedit a avea mai multă sau mai puțină valoare. Numim *mărime* valoarea atribuită persoanelor dintr-un anumit punct de vedere, atunci când ea este rezultatul unei proceduri legitime.

30. Vezi Pierre Bourdieu și Jean-Claude Passeron, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Minuit, Paris, 1970.

31. L. Boltanski și E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit.

32. Nicolas Dodier, „L'espace et le mouvement du sens critique”, *Annales HSS*, nr. 1, ianuarie-februarie 2005, pp. 7-31.

33. Despre relația dintre noțiunea de experiență la John Dewey și anumite aspecte ale sociologiei pragmatice a criticii, vezi Joan Stavo-Debaugé și Danny Trom, „Le pragmatisme et son public à l'épreuve du terrain”, în Bruno Karsenti și Louis Queré (eds.), *La croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme, Raisons pratiques*, Éd. de l'EHESS, Paris, 2004, pp. 195-226. Despre noțiunea de experiență, vezi și prefața lui Joëlle Zask la John Dewey, *Le public et ses problèmes*, Farrago/Léo Scheer, 2003 {reeditare, „Folio”, Gallimard, Paris, 2015}.

34. Michael Walzer, *Critique et sens commun*, Agalma/La Découverte, Paris, 1990.

35. Vezi Michèle Lamont și Laurent Thévenot, *Rethinking Comparative Cultural Sociology. Repertoires of Evaluation in France and the United States*, Cambridge UP, Cambridge, 2000.

36. Lucrările istorice dedicate mării crize vrăjitoarești al cărei teatru l-a constituit, la sfârșitul secolului al XVI-lea și în prima jumătate a secolului al XVII-lea, vestul Europei (Lorena, Germania, Elveția etc.), oferă un exemplu clasic, deosebit de dramatic, de re-interpretare a practicilor populare de către elitele aflate la putere. În cazul cu pricina, este vorba de autoritățile ecleziastice. În urma unor denunțuri având ca mize niște conflicte locale, acestea au ajuns să recalifice în termeni de crime împotriva religiei niște acte ținând de tehnicile tradiționale de vindecare (vezi Robin Briggs, *Witches and Neighbours*, Fontana Press, London, 1996).

37. Această temă a fost dezvoltată, în anii 1950, de Michael Young în cartea sa de socio-science-fiction *The Rise of Meritocracy* (nouă ediție revizuită, Transaction Publishers, London, 1994).

38. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 352.

39. Vezi L. Boltanski, „La dénonciation publique des injustices”, art. cit.

40. Temă din care psihologia socială a anilor 1940-1950, astăzi relativ căzută în uitare, își făcuse una dintre temele predilecte. Vezi, de exemplu, Eleanor Maccoby, Theodor Newcomb și Eugene Hartley (eds.), *Readings in Social Psychology*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1952.

41. René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris, 1961 (*Minciună romantică și adevăr romanesc*, traducere din franceză de Alexandru Baci, prefată de Paul Cornea, Univers, București, 1972).

42. Fac, aici, trimitere la cercetarea Nataliei Suarez asupra vieții cotidiene în situație de război civil în Columbia (în curs de apariție).

43. Vezi Luc Boltanski, *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Minuit, Paris, 1982, și A. Desrosières și L. Thévenot, *Les catégories sociales*, op. cit.

44. L. Boltanski și E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., pp. 376-414.

45. Vezi Alain Desrosières, „L'État et la formation des classes sociales. Quelques particularités françaises”, in Alain Desrosières, *Gouverner par les nombres*, Mines-ParisTech, Paris, 2008, 2 vol., vol. II., pp. 293-304.

46. L. Boltanski, *Les cadres*, op. cit.

47. Vezi Pierre Bourdieu și Luc Boltanski, „Le titre et le poste: rapports entre système de production et système de reproduction”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, loc. cit.

48. Christian Laval, *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Gallimard, Paris, 2007, și Pierre Dardot și Chris-

tian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris, 2009.

49. Nicholas Abercrombie și Bryan Turner, „The dominant ideology thesis”, *The British Journal of Sociology*, vol. 29, nr. 2, iunie 1978, pp. 149-170.

50. Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967, pp. 407-496.

51. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., în cartea I („De la praxis individuală la practico-inertă”).

52. Giorgio Agamben, *État d'exception*, Seuil, Paris, 2003.

53. Vezi Michael Mann, *State, War and Capitalism. Studies in Political Sociology*, Basil Blackwell, Oxford, 1988.

54. Vezi Nancy Fraser, *Abnormal Justice* (în curs de apariție {apărut în *Critical Inquiry*, vol. 34, nr. 3, martie 2008, pp. 393-422}).

55. Așa cum sunt ființele în legătură cu care Bruno Latour pune problema intrării lor în politică. Vezi Bruno Latour, *Politiques de la nature*, La Découverte, Paris, 1999 {*Politicile naturii. Cum să introducem științele în democrație*, traducere din franceză și postfață de Bogdan Ghiu, Tact, Cluj Napoca, 2020}.

56. Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, Minuit, Paris, 1963 (1955), pp. 42-43.

57. Axel Honneth, *La réification. Petit traité de théorie critique*, Gallimard, Paris, 2007

58. Vezi Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge, 1993, și Malcolm Bull, *Seeing Things Hidden. Apocalypse, Vision and Totality*, Verso, London, 1999.

59. O cercetare, animată de o intenție similară, însă efectuată cu mijloace în parte diferite, este realizată de Cyril Lemieux. Vezi, mai ales, „De la théorie de l'habitus à la sociologie des épreuves: relire *L'expérience concentrationnaire*”, în Liora Israël și Danièle Voldman (eds.), *Michael Pollak. De l'identité blessée à une sociologie des possibles*, Complexe, Paris, 2008, pp. 179-206.

III. Puterea institutiilor

1. John Searle, *La construction de la réalité sociale*, Gallimard, Paris, 1988.

2. Jacques Revel, remarcând polisemia termenului de *instituție*, mai ales la istorici, distinge cel puțin trei utilizări ale lui. Prima definește instituția ca „o realitate juridico-politică: este cea pe care o ilustrează «istoria instituțiilor»”. A doua are în vedere „orice instituție care funcționează în mod regulat în societate, conform unor reguli explicite și implicite, și despre care se presupune că răspunde unei nevoi colective anume”, cum ar fi „familia, școala, spitalul, sin-

dicatul". În sfârșit, a treia utilizare desemnează prin *instituție* „orice formă a organizării sociale care leagă între ele valori, norme, modele de relaționare și de conduită, roluri” (această din urmă definiție este preluată din prefața scrisă de Georges Balandier la ediția franceză a lucrării lui Mary Douglas, *Comment pensent les institutions*, La Découverte, Paris, 1989). Jacques Revel, „L'institution et le social”, în *Un parcours critique. Deux exercices d'histoire sociale*, Galaade, Paris, 2006, pp. 85-110.

3. John Searle, „What is an institution?”, *Journal of Institutional Economics*, nr. 1, 2005, pp. 1-22.

4. Erving Goffman, *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux*, Minuit, Paris, 1968 (1961).

5. Vezi, de exemplu, Sandra Laugier, „Care et perception”, în *Le souci des autres. Éthique et politique du Care, Raisons pratiques*, Éd. de l'EHESS, 2005, pp. 317-348.

6. Vezi Jean-Claude Gens, „Le partage du sens à l'origine de l'humanité”, în Pierre Guenancia și Jean-Pierre Sylvestre (eds.), *Le sens commun: théories et pratiques*, Éditions universitaires de Dijon, Dijon, 2004, pp. 75-89.

7. Cel mai remarcabil exemplu îl constituie, în acest sens, lucrarea lui Éric Erikson, *Enfance et société*, Delachaux et Niestlé, Lausanne, 1976. Spre deosebire de accentul pus de antropologia culturalistă pe încorporarea tacită a structurilor sociale în cursul primei educații, psihanalista Piera Aulagnier insistă asupra importanței pe care o are descoperirea, de către copil, a existenței minciunii – a minciunii părintești și, indisociabil, a posibilității care i se oferă lui însuși de a minți – în constituirea unui simț al autonomiei („a putea să îi ascunzi Celuilalt și să le ascunzi celorlalți o parte din propriile tale gânduri”), dar și în formarea unei neliniști originare asociată descoperirii faptului că „discursul poate spune adevărul sau falsul”, ceea ce îl „obligă” pe copil să își „însușească proba îndoielii” (vezi Piera Aulagnier, *Un interprète en quête de sens*, Payot, Paris, 2001, pp. 299-324).

8. Vezi, pentru o discutare critică raționalității economice privite din punctul de vedere al sociologiei, Richard Swedberg, *Economics and Sociology*, Princeton UP; Princeton, 1990, și, de același autor, *Principles of Economic Sociology*, Princeton UP, Princeton, 2003.

9. Vezi Philippe Batifoulrier (ed.), *Théorie des conventions*, Economica, Paris, 2001, și numărul, întemeietor, al publicației *Revue économique* (*L'économie des conventions*, vol. 40, nr. 2, martie 1989). În miezul convenționalismului, în forma sa standard, se află ideea potrivit căreia comportamentul poate fi arbitrar, însă rațional, dacă obiectivul de bază îl constituie coordonarea acțiunilor. Exemplul clasic este acela al conducerii automobilului pe stânga sau pe dreapta. Acestea fiind, însă, spuse, trebuie să facem o distincție între conduitele pe care ni se pare lipsit de consecințe să le considerăm „ar-

bitrare" (aşa cum este cazul conducerii automobilului) şi cele care, dimpotrivă, din nişte motive pe care vom încerca să le clarificăm ceva mai departe, par a-şi pierde orice relevanţă dacă nu reuşim să le oferim un suport capabil să le confere o necesitate intrinsecă şi autenticitate. Şi le vom califica atunci, pentru a le discredita, drept „convenţionale”, tocmai pentru a le scoate în evidenţă caracterul „arbitrar”. Acest lucru se poate observa foarte bine în cazurile, la care ne vom referi ceva mai departe, în care stabilirea convenţiei impune să tranşezi într-un continuum şi să stabileşti nişte *praguri* sau nişte *graniţe* a căror trasare trebuie justificată.

10. Vezi, de exemplu, Daniel Cefaï, *Phénoménologie et sciences sociales*. Alfred Schutz. *Naissance d'une anthropologie philosophique*, Droz, Genève, 1998, şi Jocelyn Benoist şi Bruno Karsenti (eds.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001.

11. Jürgen Habermas, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Cerf, Paris, 1986 (traducere şi introducere de Christian Bouchindhomme).

12. Vezi René Daval, *Moore et la philosophie analytique*, PUF, Paris, 1997, pp. 28-31, şi numărul special al publicaţiei *Revue de métaphysique et de morale* consacrat lui George E. Moore (nr. 3, iulie-septembrie 2006), mai ales contribuţiile lui Christophe Alsaleh („Quand est-il valide de dire je sais?”) şi Élise Domenach („Scepticisme, sens commun et langage ordinaire chez Moore”).

13. Vezi L. Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, op. cit., pp. 110-124.

14. Vezi Laurent Thévenot, *L'action au pluriel: sociologie des régimes d'engagement*, La Découverte, Paris, 2006.

15. Trebuie remarcat că legătura dintre incertitudinea radicală şi starea de natură şi aceea dintre „instabilitatea” semnificaţiilor şi violenţă, cel puţin potenţială, este stabilită de Hobbes, mai ales în capitolul din *Leviathan* care priveşte vorbirea. Aceleaşi teme sunt dezvoltate şi atunci când este abordată chestiunea contractelor (Thomas Hobbes, *Léviathan*, Sirey, Paris, 1971 [1651], introducere şi traducere de François Tricaud, în special pp. 27-36 şi 128-143). Totuşi, mai ales spre tematica invidiei a derivat, atunci când a fost reluată de ştiinţele sociale, problematica hobbesiană, apoi spre aceea a caracterului nelimitat al poftelor umane ca sursă de violenţă, argument folosit pentru a justifica necesitatea statului. Aceeaşi temă poate fi regăsită la Durkheim, unde joacă un rol important în geneza noţiunii de instituţie (vezi, de exemplu, *Le socialisme: sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*, PUF, Paris, 1960 [1928], şi *De la division du travail social*, PUF, Paris, 1960 [1893], în special a doua prefată, din 1902). Să mai adăugăm, în sfârşit, că accentul pus, la Durkheim, pe necesitatea de a înfrâna anarhia dorinţei intră în rezonanţă – aşa cum adesea s-a remarcat – cu concepţiile freudiene (vezi, de exemplu, R. Nisbet, *La tradition sociologique*, op. cit., p.

110). Îndepărtându-ne de aceste poziții clasice, accentul este pus, în lucrarea de față, mai curând pe rolul semantic al instituțiilor.

16. Asupra extensiei dobândite, în științele sociale, de tematica construirii sociale a realității, vezi I. Hacking, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi?*, op. cit. O remarcabilă prezentare a problematicii constructivismului și a problemelor puse de ea poate fi găsită în prezentarea („Quel naturalisme pour les sciences sociales?”) pe care Michel de Fornel și Cyril Lemieux au făcut-o în numărul special al revistei *Enquête* (nr. 6, 2007, pp. 9-28), *Naturalisme versus constructivisme*, ai cărui editori sunt.

17. Blaise Benoit sugerează, astfel (analizând utilizările termenilor *Realität* și *Wirklichkeit*), că la Nietzsche există o tensiune între realitatea concepută ca un fel de ficțiune construită pentru a găsi o stabilitate în lume și realitatea privită ca o devenire insesizabilă și haotică la care experiența oferă, totuși, acces (Blaise Benoit, „La réalité selon Nietzsche”, *Revue philosophique*, vol. 131, nr. 4, 2006, pp. 403-420).

18. Diferența dintre realitate și lume este subiacentă – chiar dacă formulată în mod diferit și, mai ales, din perspectiva psihanalizei – grandioasei întreprinderi desfășurate de Cornelius Castoriadis pentru a stabili cadrele unei analize a „instituirii lumii de către societate” (Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975).

19. Frank Knight, *Risk, Uncertainty and Profit*, University of Chicago Press, Chicago, 1985 (1921).

20. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2004 {*Securitate, teritoriu, populație. Cursuri ținute la Collège de France (1977-1978)*, traducere din franceză de Nicolae Ionel, Idea, Cluj Napoca, 2009}.

21. Vezi Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss. Une introduction*, La Découverte, Paris, 2005, pp. 136-143.

22. Frédéric Nef, *L'objet quelconque. Recherches sur l'ontologie de l'objet*, Vrin, Paris, 2000.

23. Bruno Karsenti, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance des sciences sociales*, Hermann, Paris, 2006.

24. Asupra acestui punct, ne vom raporta la cursul lui Durkheim despre pragmatism (*Pragmatisme et sociologie*, Vrin, Paris, 1955, publicat de Armand Cuvilier) și la analiza edificatoare făcută de Bruno Karsenti asupra opoziției lui Durkheim față de pragmatism (care nu interzice unele convergențe) în *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Economica, Paris, 2006, pp. 183-212.

25. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Droz, Genève, 1972.

26. Despre regimul acțiunii după un plan, vezi Laurent Thévenot, „L'action en plan”, *Sociologie du travail*, vol. 37, nr. 3, 1995,

pp. 411-434.

27. Împrumutăm această noțiune de la Thomas Schelling (*The Strategy of Conflict*, Oxford UP, New York, 1960).

28. În analizele simțului practic dezvoltate de Pierre Bourdieu, această temă apare sub forma unei critici a ceea ce el descrie ca fiind o influență a „juridismului” asupra științelor sociale, de exemplu atunci când opune „înrudirea practică” regulilor de rudenie modelizate în *Les structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss (vezi *Le sens pratique*, Minuit, Paris, 1980 (*Simțul practic*, traducere din franceză de Rodica Caragea, postfață de Mihai Dinu Gheorghiu, editor științific Dan Lungu, Institutul European, Iași, 2000)).

29. Vezi Laurent Thévenot, „L'action qui convient”, în *Les formes de l'action, Raisons pratiques*, nr. 1, Éd. de l'EHESS, Paris, 1990.

30. Jack Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Minuit, Paris, 1979 (traducere și prezentare de Jean Bazin și Alban Bensa), în special pp. 50-55 și 135 sq.

31. Vezi Irène Chauviré, *Voir le visible: la seconde philosophie de Wittgenstein*, PUF, Paris, 2003, pp. 71-72, și, pentru o aplicare experimentală a pozițiilor wittgensteiniene în domeniul antropologiei cognitive, Eleonor Rosch, „Classification of real-world objects: origins and representation in cognition”, în P. N. Johnson-Laird și P. C. Wason (eds.), *Thinking. Readings in Cognitive Science*, Cambridge UP, Cambridge, 1977, pp. 212-223. În sfârșit, în lucrarea lui Bernard Conein (*Les sens sociaux. Trois essais de sociologie cognitive*, Economica, Paris, 2005) vom putea găsi cea mai recentă și, după știința mea, cea mai completă discutare a problemelor puse de diferitele moduri de utilizare a categoriilor.

32. Vezi L. Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, op. cit., pp. 137-244.

33. Una dintre caracteristicile unui regim de iubire în *agapè* îl constituie faptul că persoanele aflate în interacțiune cooperează pentru menținerea celui mai scăzut nivel posibil de reflexivitate. Astfel, de pildă, un enunț reflexiv de tipul „vezi, îți dau fără să socotesc”, însoțind un dar care se prezintă ca gratuit, i-ar face imediat pe actori să iasă din acest regim, reînscrindându-i în logica schimbului prin echivalare.

34. Vezi, mai ales, lucrarea coordonată de John Lucy, *Reflexive Language. Reported Speech and Metapragmatics*, Cambridge UP, Cambridge, 1993.

35. Asupra acestei distincții, vezi Fr. Nef, *L'objet quelconque*, op. cit., p. 97.

36. Catherine Julia (*Fixer le sens. La sémantique spontanée des gloses de spécification du sens*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris, 2001, p. 41) subliniază apropierea dintre ceea ce ea numește „glose reflexive” și „enunțurile modalizate conținând un adjectiv su-

biectiv purtător al unei evaluări în sânul unei axiologii a frumosului, adevărului, binelui". Ea dă ca exemple: „un mare poet” (judecată de evaluare) și „o adevărată femeie”. „Mare și adevărat enunță o judecată cu privire la apartenența referentului la clasa denotată de substantiv. Această apartenență este evaluată în termeni de conformitate cu un ideal asociat acestui substantiv”.

37. La originile antropologiei cognitive, vezi Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, vol. I: *Le langage*, Minuit, Paris, 1972 (1923), îndeosebi, referitor la Wilhelm von Humboldt, pp. 103-111.

38. Vezi Laurent Thévenot, „Jugements ordinaires et jugements de droit”, *Annales ESC*, nr. 6, noiembrie-decembrie 1992, pp. 1279-1299.

39. Irène Rosier, *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIII^e siècle*, Vrin, Paris, 1994, pp. 14-15.

40. Legătura dintre stabilirea referinței și determinarea valorii este inerentă sensului pe care disciplinele juridice îl dau operațiilor de calificare. Așa cum scrie Olivier Cayla, „înainte de a începe prin a spune despre un obiect că nu trebuie să fie, pentru a-l condamna, sau, dimpotrivă, că poate sau trebuie să fie, pentru a-i îngădui existența, a o tolera sau a cere să se producă, trebuie să începem, efectiv, prin a spune ce este el. Despre un fapt care, în stare «naturală» brută, se prezintă, de exemplu, ca translarea unui bun din mâinile unei persoane în cele ale alteia, trebuie efectiv să începem prin a spune dacă trebuie să se numească «vânzare», «dăruire» sau «furt», înainte de a aplica cazului său regimul corespunzător pe care-l impune dreptul”. Însă autorul arată apoi și că acest proces este în același timp un proces de valorizare sau de devalorizare (de „descalificare”, potrivit termenilor săi), astfel încât „nu mai putem susține că dreptul permite să se stabilească, potrivit regimului descriptiv, ceea ce este, ci mai curând să impună în mod prescriptiv ceea ce trebuie să fie”. Olivier Cayla ajunge astfel, în același articol, să facă din puterea de a califica principala prerogativă a suveranului (Olivier Cayla, „La qualification, ou la vérité du droit”, *Droits. Revue française de théorie juridique*, nr. 18, 1993, pp. 1-18).

41. Vezi C. Julia, în *Fixer le sens*, op. cit., p. 41.

42. Contrastul dintre aceste două moduri de a mobiliza categoriile poate fi observat foarte clar atunci când confruntăm utilizarea termenilor care fac trimitere la grupuri sau clase în cursul unor schimburi verbale dintre niște persoane obișnuite și utilizarea de către profesioniști a categoriilor socioprofesionale (vezi L. Boltanski și L. Thévenot, „Finding one's way in social space: a study based on games”, art. cit.).

43. Vezi, mai ales, Josette Rey-Debove, *Le métalangage. Étude linguistique du discours sur le langage*, Armand Colin, Paris, 1997. Ca alt exemplu clasic putem propune: „chat {pisică} are patru litere”.

nu „chat are patru labe”. Atunci când sunt activate posibilități metalingvistice, evaluarea, altfel spus „conformitatea unui referent cu un ideal oarecare”, trece – cum de asemenea observă Catherine Julia – printr-o „reprezentare a actului de enunțare”, așa cum este cazul dacă vorbim de un „poet în sensul tare al termenului” sau de o „femeie în adevăratul înțeles al cuvântului”. La fel, faptul de a utiliza, într-un text, un termen punându-l între ghilimele constituie un procedeu metalingvistic (deseori folosit de sociologi pentru a-și marca detașarea față de propriul obiect), pentru că el constă, în același timp, în a te folosi de termenul respectiv și în a formula o judecată de valoare depreciativă cu privire la el pentru a arăta că autorul nu dorește ca un cititor să poată crede că el își asumă conotațiile asociate termenului respectiv.

44. Vezi și Josette Rey-Debove, *Lexique de la sémiotique*, PUF, Paris, 1979, p. 95. Paradoxul este că această reflexivitate este internă fără a se trece pe un alt „plan”. Putem, așadar, fie să punem accentul pe această desprindere reflexivă, fie să accentuăm că rămânem, inclusiv în momentele enunțative în care metalimbajul este preponderent, în limitele limbajului avut în vedere. „Orice limbă – scrie Jacqueline Authier-Revuz – își este propriul său limbaj-obiect și propria sa metalimbă.” Dacă ea este de acord că „nu există metalimbaj” – potrivit celebrei formulări a lui Jacques Lacan (*Le séminaire, Livre III: Les psychoses*, Seuil, Paris, 1981, p. 258) – în sensul logicienilor, totuși, „există metalingvistic” din moment ce „limbajul [...] se reproduce în interiorul lui însuși” (vezi Jacqueline Authier-Revuz, „Le fait autonymique: langage, langue, discours. Quelques repères”, în Jacqueline Authier-Revuz, Marianne Doury și Sandrine Reboul-Touré, *Parler des mots. Le fait autonymique en discours*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris, 2003, pp. 67-96).

45. Jacqueline Authier-Revuz (*Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidence du dire*, Larousse, Paris, 1995) dă următorul exemplu: „Face croitorie pentru oamenii din cartier, în fine, dacă putem numi asta croitorie, deoarece, în materie de croitorie, este mai curând...” (vol. I, p. 19). Am mai putea lua ca exemplu și această frază auzită cu ocazia unui „botez cetățenesc”: „Numiți asta botez?”

46. Dacă „competența metalingvistică”, care ne permite să „producem fraze acceptabile despre limbă” (J. Rey-Debove, *op. cit.*, p. 21), este o parte a competenței lingvistice normale care ne permite să „construim fraze acceptabile despre lume”, se pare – așa cum remarcă J. Lucy (*Metapragmatics*, *op. cit.*, pp. 20-24) – că prima, care este, totuși, un operator de reflexivitate, este activată într-un mod încă și mai inconștient decât cea de-a doua.

47. „Retorica se ocupă de tautologia formală pentru a reduce sau a accentua distanța dintre lucrul despre care se vorbește și definiția care îi este dată («un ban este un ban», «o femeie este o

femeie»), J. Rey-Debove, *Lexique de la sémiotique*, op. cit., p. 146.

48. Josette Rey-Debove, *La linguistique du signe. Une approche sémiotique du langage*, Armand Colin, Paris, 1998, p. 31.

49. Despre rolul discursului epidictic în confirmarea a ceea ce se presupune că toată lumea știe deja, vezi Loïc Nicolas, „La fonction héroïque: parole épictique et enjeux de qualification”, *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric*, vol. XXXVII, nr. 2, 2009, pp. 115-141.

50. Vezi, de exemplu, Lucie Ménager și Olivier Tercieux, „Fondements épistémiques du concept d'équilibre en théorie des jeux”, *Revue d'économie industrielle*, nr. 114-115, trimestrul 2-3 2006, pp. 67-84.

51. Genul acesta de performanță are, în felul acesta, puncte comune cu promisiunea (vezi Mohamed Nachi, *Éthique de la promesse: l'agir responsable*, PUF, Paris, 2003).

52. Olivier Cayla, „Les deux figures du juge”, *Le Débat*, nr. 74, martie-aprilie 1993, pp. 164-174.

53. „Or, ca urmare tocmai a ceea ce precedă – ilizibilitatea intenției în textul enunțurilor –, nu există niciodată vreun mijloc de a verifica că interpretarea decisă până la urmă de interlocutor coincide cu intenția efectiv nutrită de locutor. Într-o astfel de incertitudine, înțelegerea nu este nicicând atestabilă, iar neînțelegerea se află întotdeauna instalată în inima oricărei interlocuții. Permanent afectată de îndoială, discuția nu este nicicând susceptibilă să conducă, în mod spontan, la o reducere a diversității interpretative la unitate [...] pentru că seriozitatea (hermeneutică) nu are nicio putere în fața jocului care nu încetează nicio clipă, ca între două piese dezasamblate una de cealaltă, între sensul general al enunțului și forța aparte a enunțării, adică nu poate face nimic împotriva distanței (*écart*: abaterii) fenomenologice dintre litera și spiritul oricărei propoziții” (O. Cayla, „Les deux figures du juge”, art. cit.).

54. „Modul obișnuit de a observa vede așa-zicind obiectele pornind din mijlocul lor, pe când observarea lor *sub specie aeternitatis* le vede așa-zicând din afară. În așa fel încât aceasta din urmă are ca fundal lumea întreagă. Se poate oare spune că ea vede obiectul cu timp și spațiu, iar nu în timp și spațiu?” (Ludwig Wittgenstein, *Jurnale 1914-1916*, traducere din germană de Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2010, p. 187).

55. Aceste definiții sunt semantice în sensul în care, chiar dacă sunt asociate unor domenii de utilizare, nu țin seama de variațiile de context. În culegerile mai elaborate, cum sunt dicționarele, textul lexicografic are un caracter circular care îl invită pe cititor să meargă din definiție în definiție. Se poate, astfel, spune că definiția este tautologică din punct de vedere semantic, în raportul ei cu celelalte enunțuri de același tip („un celibatar este un bărbat care nu este căsătorit”), dar nu și în raportul ei cu referința (vezi Centre d'étude du

lexique, *La définition*, Larousse, Paris, 1990).

56. Fraza citată aici este extrasă dintr-un comentariu al lui Frege (Claire Ortiz Hill, *Rethinking Identity and Metaphysics*, Yale University Press, New Haven, p. 146). Însă genul acesta de problemă s-a aflat – așa cum știm – în miezul dezbatărilor care au apărut în jurul operei lui Bertrand Russell și în jurul Cercului de la Viena (pentru o istorie sintetică a acestei probleme, vezi Jocelyn Benoist, *Représentations sans objets aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, PUF, Paris, 2001).

57. După lucrările seminale ale lui John D. Gumperz și Dell Hymes (vezi, mai ales, *Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of Communication*, Blackwell, New York, 1986).

58. Giorgio Agamben, „Les langues et le peuples”, in *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Rivages, Paris, 2002, pp. 73-81 („Limbile și popoarele”, *Mijloace fără scop. Note despre politică*, traducere din italiană de Alex Cistelean, Tact, Cluj Napoca, 2013, pp. 49-54).

59. Michel de Certeau, Dominique Julia și Jacques Revel, *Une politique de la langue*, Gallimard, Paris, 1975; reed. col. „Folio”, 2002.

60. În literatura franceză contemporană, explorarea limitelor extreme ale limbii a fost înfăptuită de Pierre Guyotat, în *Prostitution* (1975; ediție nouă, Gallimard, col. „L'Imaginaire”, 2007) și mai ales în *Progénitures* (Gallimard, 2000). Autorul își explică întreprinderea afirmând că „ceea ce este de ordinul misterului nu poate fi exprimat într-o limbă comună”. „Mister” înseamnă aici, potrivit acestui autor, locul în care „se atinge [...] abjecția și metafizica, să zicem Dumnezeu” (Pierre Guyotat, *Explications. Entretiens avec Marianne Alphant*, Léo Scheer, Paris, 2000, p. 35).

61. Vezi, de exemplu, François Eymard-Duvernay, „Conventions de qualité et formes de coordination”, în „L'Économie des conventions”, *Revue économique*, vol. 40, nr. 2, 1989, pp. 329-359.

62. Hernando de Soto, *Le mystère du capital*, Flammarion, Paris, 2007.

63. Vezi Simona Cerutti, „À qui appartiennent les biens qui n'appartiennent à personne? Citoyenneté et droit d'aubaine à l'époque moderne”, *Annales HSS*, nr. 2, martie-aprilie 2007, pp. 355-383. Putem lua, de asemenea, exemplul, tot din Vechiul Regim, al formelor de proprietate care au precedat proprietatea „deplină și integrală” a liberalismului, în special „proprietatea disociată”. Vezi Michela Barbot, „Per una storia economica della proprietà dissociata. Efficacia e scomparsa di «un altro modo di possedere» (Milano XVI-XVII secolo)”, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, vol. XXXVIII, nr. 1, iunie 2008, pp. 33-62.

64. Alessandro Stanziani arată, astfel, felul în care piața produselor agroalimentare este neîncetat încadrată de operațiuni de calificare care definesc proprietățile pe care trebuie să le aibă produsele

pentru a accede la statutul de denumiri controlate. Aceste operațiuni de calificare sunt necesare mai cu seamă pentru a face față schimbărilor introduse de inovațiile tehnologice. Ce este cu adevărat untul a fost definit, astfel, pentru a face față concurenței noului produs pe care îl constituia margarina, și mai ales riscului de a vedea piața invadată de amestecuri de unt și margarină vândute sub denumirea de unt (vezi Alessandro Stanziani, *Histoire de la qualité alimentaire*, Seuil, Paris, 2005, pp. 173-190).

65. Vezi George Akerlof, *An Economic Theorist's Book of Tales*, Cambridge UP, Cambridge, 1984.

66. Vezi François Eymard-Duvernay, „Coordination par l'entreprise et qualité des biens”, in *Analyse économique des conventions* (A. Orléan, ed.), PUF, Paris, 1994, pp. 307-334.

67. Laurent Thévenot, „Essai sur les objets usuels: propriétés, fonctions, usages”, in *Les objets dans l'action, Raison pratique*, nr. 4, Éd. de l'EHESS, Paris, 1993, pp. 85-111.

68. Ève Chiapello și Alain Desrosières, „La quantification de l'économie et la recherche en sciences sociales: paradoxes, contradictions et omissions. Le cas exemplaire de la «Positive accounting theory», in F. Eymard-Duvernay (ed.), *L'économie des conventions. Méthodes et résultats*, vol. I: *Débats*, La Découverte, Paris, 2006, pp. 297-310. Și, într-o perspectivă istorică Ève Chiapello, „Accounting and the birth of the notion of capitalism”, *Critical Perspectives on Accounting*, vol. 18, 2007, pp. 283-296.

69. L. Boltanski, *La condition fœtale*, op. cit., pp. 171-207.

70. John Searle vede și în instituționalizarea însăși un proces de creare de putere. Fără a modifica „puterea fizică a indivizilor”, ea creează condițiile recunoașterii puterii și pe cele ale consimțirii. Analiza lui J. Searle este foarte apropiată, aici, de cea a lui P. Bourdieu (vezi, pentru un comentariu, Jean de Munck, „L'institution selon John Searle”, in *Institutions et conventions, Raisons pratiques*, Éd. de l'EHESS, Paris, 1998, pp. 173-225).

71. Vezi cartea seminală a lui Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China*, Oxford UP, New York, 1989 (reeditare) și, ca lucrări mai recente, Robert R. Alvarez, „The Mexican-U.S. Border: the making of an anthropology of borderlands”, *Annual Review of Anthropology*, nr. 24, 1995, pp. 447-470, și A. Murphy, „Historical justifications for territorial claims”, *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 80, nr. 4, 1990, pp. 531-548.

72. Vezi William J. Goode, *The Celebration of Heroes. Prestige as a Control System*, University of California Press, Berkeley, 1978, pp. 67-70.

73. Despre procesele cognitive de reidentificare a ființelor umane în relație cu teoria cunoașterii la Axel Honneth, vezi Bernard Conein, „Reconnaissance et identification: qualification et sensibilité sociale”, text prezentat în cadrul colocviului *De l'inclusion: recon-*

naissance et identification sociale en France et en Allemagne, 23-25 mai 2007, Maison Heinrich Heine.

74. Din abundenta literatura antropologică dedicată sclaviei, am tras foloase mai cu seamă de pe urma lucrărilor lui Jean Bazin („Guerre et servitude à Segou”, in Claude Meillassoux (ed.), *L’esclavage en Afrique précoloniale*, Maspero, Paris, 1975, pp. 135-181), Claude Meillassoux (*Anthropologie de l’esclavage*, PUF, Paris, 1986) și Alain Testart („L’esclavage comme institution”, *L’Homme*, nr. 145, 1998, pp. 31-69).

75. Termenul este utilizat aici în dublul sens pe care i-l dă Paolo Napoli, de „practică guvernamentală” și de „funcție a puterii judiciare”, în studiul său asupra felului în care „poliția modernă” apare, la sfârșitul Vechiului Regim și sub Revoluția Franceză, prin asocierea unor „măsurî regulamentare” care merg de la „prevenție” până la reprimare (vezi Paolo Napoli, *Naissance de la police moderne*, La Découverte, Paris, 2003).

76. Genul de îngrijorare care se manifestă în trecerea spre momentul formal este, în același timp, un *vertij* (în sensul lui Roger Caillois, din *Les jeux et les hommes*, Gallimard, Paris, 1992) și o *plăcere*. Vertijul și plăcerea unei reflexivități care ne permite să devenim conștienți de misterul instituției și de fragilitatea ei: este instituția sau nu suntem *decât* noi? Suntem noi și, în același timp, nu suntem noi, instituția este ceva de neînțeles, căruia nu-i suntem decât slujitori. Însă acest ceva nu există sau, mai curând, nu există decât pentru că noi îl facem să existe. Totuși, și reciproca este valabilă: noi suntem cei care nu existăm, care nu suntem nimic, nimic altceva decât creaturile acestei ființe care ne conferă umila noastră măreție, care ne transmite o parte din autoritatea ei etc.

77. Există, astfel, în Franța „hotărâri ministeriale de terminologie” care fixează definițiile termenilor, fără îndoială pentru a preveni conflicte de interpretare în cazul unor litigii. În 1988, de pildă, în *Journal officiel* a fost publicată o hotărâre referitoare la terminologia sportului. Hotărârea este împărțită pe domenii, un același termen putând fi definit diferit în diferitele sporturi (la rugby și la fotbal, de pildă, termenul de „lumânare” nu desemnează același mod de a imprima o mișcare balonului). Hotărârea, al cărei obiectiv este normativ, face o distincție între termeni care trebuie „folosiți obligatoriu” și „termeni recomandați”. Ea furnizează, de asemenea, o listă a „improprietăților și a termenilor care trebuie evitați” (vezi Centre d’étude du lexique, *La Définition*, op. cit., pp. 262-267).

78. Vezi, de exemplu, Martine Segalen, *Rites et rituels contemporains*, Nathan, Paris, 1998.

79. Vezi, mai ales, Victor Turner, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, PUF, Paris, 1990 (prima ediție engleză, 1969).

80. Este, însă, adevărat și că această exigență instituțională, care este vizată prin ritual, nu este niciodată satisfăcută în cazul

teatrului, deseori denunțat, tocmai – mai ales de către Rousseau, în *Scrisoarea despre spectacole*, pentru care spectacolul respectabil moral este o sărbătoare pe care poporul și-o organizează el însuși – pentru distanța pe care o introduce între spectatori și actori, distanță înțeleasă ca inautenticitate (vezi Jonas Barish, *The Antitheatrical Prejudice*, University of California Press, Berkeley, 1981). Tocmai căutarea, deseori vană, a unor procedee susceptibile să abolească această distanță este cea care animă, în mare parte, teatrul contemporan, în special numeroasele tentative care invocă teatrul cruzimii al lui Antonin Artaud, el însuși inspirat de exemplul ritualului.

81. Victor Turner (*Le phénomène rituel*, op. cit.) descrie, astfel, niște ritualuri africane de investire ca șef de trib în care beneficiarul este lăsat o noapte întreagă, în ajunul ceremoniei, îmbrăcat în zdrențe și în compania unei slave tratate ca și cum ar fi fost vorba de o soție. El trebuie să rămână ghemuit cu un aer de rușine și să îndure fără să crâcnească insulte, asta pentru a face manifestă – spune Turner – tensiunea dintre slăbiciunea omului din carne, care nu este, la fel ca toți ceilalți, decât praf și pulbere, și măreția funcției care, fiindu-i conferită, îl va transmuta (pp. 98-108).

IV. Necesitatea criticii

1. Despre ficțiunea „momentului original” și circularitatea dintre „puterea constituantă” și „puterea constituită”, vezi Olivier Cayla, „L'obscur théorie du pouvoir constituant originaire ou l'illusion d'une identité souveraine inaltérable”, în *L'architecture du droit. Mélanges en l'honneur du professeur Michel Troper*, Economica, Paris, 2006, pp. 249-265.

2. Argumentul circularității (limbajul utilizat pentru a stabili niște convenții se sprijină el însuși, deja, pe niște convenții stabilite) este una dintre originile teoriei convențiilor a lui David Lewis (vezi Daniel Urrutiaguer, Philippe Batifoulrier și Jacques Merchier, „Peut-on se coordonner sur une base arbitraire? Lewis et la rationalité des conventions”, în Philippe Batifoulrier (ed.), *Théorie des conventions*, op. cit., pp. 63-95).

3. Catherine Alès, *L'ire et le désir*, Karthala, Paris, 2006, pp. 38, 134-135, 166-169, 286-288. Vezi și „Speeches and assemblies among the Yanomami. Ways for creating sociality”, comunicare în cadrul simpozionului „The Interplay of Polity and the Social in Native Amazonia”, Al 52-lea Congres internațional al americanistilor, Universitatea din Sevilla, iulie 2006.

4. Tocmai tensiunea dintre înlănțuirea ritualică și anumite abateri, a căror origine este deseori contingentă față de activitatea principală în curs de desfășurare, se află în centrul lucrărilor lui Al-

bert Piette cu privire la ceea ce el numește „modul minor al realității” (vezi Albert Piette, *Ethnographie de l'action*, Métailié, Paris, 1996). Diferite acțiuni de ordin pragmatic, impuse de circumstanțe, vin să paraziteze cursul unei acțiuni de ordin metapragmatic. Acesta este motivul pentru care – așa cum a arătat Catherine Rémy – aceste abateri se observă cu atât mai bine, și într-un mod cu atât mai „șocant”, cu cât acțiunea în curs este mai ritualizată (vezi C. Rémy, „Activité sociale et latéralisation. Pour une étude micro-ethnographique de la tension déterministe-marge de manœuvre”, *Recherches sociologiques*, vol. 34, nr. 3, 2003, pp. 95-114).

5. Aici, dacă îmi este îngăduit, o anecdotă personală. Copil fiind, mergeam împreună cu părinții mei să asistăm la slujba de duminică în niște biserici neîncălzite (era după război). Mulți oameni tușeau. Crezând că tusea face parte dintre gesturile impuse de desfășurarea ritualului, mă străduiam și eu să tușesc, așa cum făceam semnul crucii atunci când îi vedeam pe ceilalți făcându-l. Tusea, pierzându-și caracterul contingent, era astfel integrată în ritualul liturgic.

6. Julien Bonhomme, *Le miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, CNRS Éditions et Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2006, p. 19. Luându-și ca obiect diferite parcursuri inițiatice, Julien Bonhomme își propune să dezvolte o analiză pragmatică a ritualurilor care să dezvăluie niște componente diferite de cele pe care puseseră accentul analizele semantice sau semiotice de inspirație structuralistă, predominante până acum. Studierii „relațiilor abstracte dintre simboluri” îi ia locul aceea a „relațiilor dinamice dintre agenți”. Această deplasare tinde, însă, să privească simbolismul însuși din alt unghi, evidențiind plasticitatea acestuia.

7. Vezi studiul antropologic realizat de Élisabeth Claverie asupra parcursurilor ritualice în locuri de apariție marială: *Les guerres de la Vierges*, op. cit.

8. E. Goffman, *Asiles*, op. cit.

9. Walter Benjamin, „Pour une critique de la violence”, in *L'homme, le langage et la culture*, Denoël, Paris, 1971 (1921), p. 38 (traducere din germană de Maurice de Gandillac). {„Critica violenței”, traducere din germană de George State, in Walter Benjamin, Jacques Derrida, *Despre violență*, ediție îngrijită de Ciprian Mihali, Idea, Cluj Napoca, 2004, pp. 14-15. De remarcat că, din întâmplare sau nu, din citatul francez reprodus în original lipsește adjectivul „juridică”, astfel încât pare a fi vorba de „instituție” în general.}

10. Comentând acest text al lui Walter Benjamin, Jacques Derrida scrie: „Ea [această violență] e însă ceea ce, în inima dreptului, suspendă dreptul, întrerupe dreptul instituit pentru a întemeia altul. Acest moment de suspendare, această *epokhé*, acest moment care întemeiază sau revoluționează dreptul, constituie, în inima dreptului, o instanță de ne-drept. El rezumă, totodată, întreaga isto-

rie a dreptului. Acest moment are loc dintotdeauna și nu are loc nicio dată sub forma unei prezențe. Este momentul când temelia dreptului rămâne suspendată în vid sau deasupra unui abis, atârând de un act performativ pur care n-ar avea de dat seamă nimănui și înaintea nimănui" (Jacques Derrida, *Force de loi*, Galiée, Paris, 1994, p. 89 {„Fortă de lege”, II: „Prenumele lui Benjamin”, traducere din franceză de Bogdan Ghiu, în Walter Benjamin, Jacques Derrida, *Despre violență*, op. cit., p. 72)).

11. Vezi, ca exemplu de „deconstruire” a ritualului reinterpretat în termeni de dominație, Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford UP, Oxford, 1992.

12. Pentru istoria formelor de protest, vezi opera lui Charles Tilly, mai ales *La France conteste, de 1600 à nos jours*, Fayard, Paris, 1986, și, de același autor, *From Mobilization to Revolution*, Addison-Wesley, New York, 1978.

13. Vezi François Tricaud, *L'accusation. Recherche sur les figures de l'agression éthique*, Dalloz, Paris, 1977.

14. Vezi L. Boltanski, „La dénonciation publique des injustices”, art. cit.

15. Îi mulțumesc lui Bruno Karsenti, căruia îi datorez această observație. Această trăsătură se dezvăluie în cel mai evident mod în comemorare, una dintre activitățile prin care instituțiile își îndeplinesc cu cea mai mare minuție și cu cel mai mare devotament funcțiile. Ea este, însă, permanent subiacentă actelor instituționale (vezi Gérard Namer, *La commémoration en France de 1945 à nos jours*, L'Harmattan, Paris, 1987).

16. Vezi, asupra acestui punct, C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., în special pp. 532-535.

17. L. Boltanski, „La dénonciation publique des injustices”, art. cit.

18. Robert Descimon, *Les ligueurs de l'exil. Le refuge catholique français après 1594*, Champ Vallon, Seyssel, 2005.

19. Christian Jouhaud, *Mazarinades. La fronde des mots*, Aubier, Paris, 1985.

20. É. Claverie, „Procès, affaire, cause”, loc. cit.

21. Marc Angenot, *La parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*, Payot, Paris, 1983.

22. Exemple deosebit de pertinente ale rolului jucat de emoții în situații de acest tip pot fi găsite în cercetările lui François Berthomé efectuate asupra dispozitivelor ceremoniale ale „reglărilor de dispute” (vezi F. Berthomé, „Remarques sur trois dispositifs cérémoniels de «règlements de disputes»”, în curs de apariție {neidentificat sub acest titlu, apărut, poate, sub un altul}). Vezi și Thomas Scheff, *Catharsis in Healing. Ritual and Drama*, University of California Press, Berkeley, 1980.

23. François Héran, „L'institution démotivée. De Fustel de Co-

ulanges à Durkheim et au-delà", *Revue française de sociologie*, vol. 28, nr. 1, 1987, pp. 67-97.

24. Vezi, de exemplu, Sarah Hanley, *Le „Lit de justice” des rois de France. L'idéologie constitutionnelle dans la légende, le rituel et le discours*, Aubier, Paris, 1991. Pentru exemple mai multe și mai diverse, vezi, mai ales, Alain Dierkens și Jacques Marx (eds.), *La sacralisation du pouvoir. Images et mises en scène*, Éd. de l'Université Libre, Bruxelles, 2003. Iar pentru exemple contemporane, Jean-William Dereymez, Olivier Ihl și Gérard Sabatier (eds.), *Un cérémonial politique: les visites officielles des chefs d'États*, L'Harmattan, 1998.

25. Marcel Hénaff, „La conditions brisée des langues»: diversité humaine, altérité et traduction", *Esprit*, nr. 323, martie-aprilie 2006, pp. 68-83.

26. Tocmai pentru că aceste cuvinte și aceste gesturi trimit unele la altele, având, așadar, un caracter autoreferențial, este operația care caută să le explice pe fiecare în parte în logica unei cauzalități externe lipsită de sens (vezi postfața lui Jacques Bouveresse la Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, L'Âge d'Homme, Paris, 1990).

27. Formula se poate înscrie în structuri dialogice. Se răspunde, atunci, printr-o formulă unei alte formule. Este adevărat, însă, că una dintre caracteristicile formulei, ca formă, este de a nu putea face obiectul unui comentariu sau al unei glose compuse în aceeași formă. Dacă vrem să comentăm o formulă trebuie să schimbăm forma și să utilizăm discursul argumentativ. Formula poate fi apropiată, prin asta, de poezie, al cărei comentariu sau a cărei glosă nu pot fi dezvoltate rămânând în forma poem, la fel, într-o oarecare măsură, ca în cazul muzicii, ale cărei glose trebuie neapărat să părăsească limbajul muzical și să se folosească de limbile naturale, continuând însă să se sprijine pe niște exemple muzicale (fie interpretate, de exemplu la pian, în cazul unei conferințe, fie reprezentate prin extrase din partituri, în cazul unui text scris). Un text sociologic sau filosofic, în schimb, poate fi comentat în limbajul sociologiei sau al filosofiei fără a schimba forma, fără îndoială pentru că aceste texte sunt construite în așa fel încât să facă posibilă critica. Formula, în schimb, chiar dacă reprezintă o formă tipică a registrului metapragmatic al confirmării, nu este reflexivă în raport cu ea însăși, în sensul reflexivității argumentative utilizate de critică.

28. „Limbajul nostru poate fi văzut ca un oraș vechi: un labirint de străduțe și de piețe mici, de case vechi și noi, și de case cu porțiuni adăugate în diferite perioade de timp; și acesta, înconjurat de o mulțime de periferii noi, cu străzi drepte și regulate, și case uniforme", Ludwig Wittgenstein (*Cercetări filosofice*, traducere din germană de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, în colaborare cu Adrian-Paul Iliescu, notă istorică de Mircea Flonta, studiu introductiv de Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 2004, p. 100) (§ 18).

29. Așa cum remarcă Tomaso Vitale, mobilizările transformă, astfel, „probleme private” și „experiențe trăite de indivizi” în „probleme publice” care privesc, atunci, „colectivitatea în ansamblul ei” (vezi Tomaso Vitale, „Le tensioni tra partecipazione e rappresentanza e i dilemmi dell'azione collettiva nelle mobilitazioni locali”, in Tomaso Vitale (ed.), *In nome de chi? Partecipazione e rappresentanza nelle mobilitazioni locali*, Franco Angeli, Milano, 2007, pp. 9-40). Putem lua ca exemplu mobilizarea, în Franța, în favoarea străinilor aflați într-o așa-zisă „situație neregulamentară {irrégulière}”, a cărei acțiune a urmărit, în ultimii cincisprezece ani, înlocuirea calificării de „clandestini”, folosită de puterile publice și de media pentru a-i desemna, cu aceea de „fără acte” {sans papiers}, apoi, mai recent, cu aceea de „muncitori fără acte” (îi mulțumesc pentru acest exemplu lui Jean-Claude Amara, de la asociația *Droits Devant!!!*).

30. Vezi L. Boltanski și L. Thévenot, *De la justification*, op. cit.

31. În sensul în care antropologia cognitivă vorbește de „categorii tacite” (vezi B. Berlin, D.E. Breedlove și P.H. Raven, „Covert categories and folk taxinomies”, *American Anthropologist*, vol. 72, nr. 2, 1968, pp. 290-299).

32. Observații asemănătoare pot fi făcute și pornind de la analiza felului în care fătul este desemnat de către medic pe parcursul examenului medical. Corpul fătului identificat cu ajutorul ecografiei poate constitui un același obiect de referință fiindu-i, în același timp, atribuite sensuri diferite, după cum persoana însărcinată a decis să-l păstreze în ea sau să-l extragă din corpul său (vezi L. Boltanski, *La condition fœtale*, op. cit., pp. 171-178).

33. Luc Boltanski, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Gallimard, Paris, nouă ediție adăugită, 2007 (1993).

34. Mă sprijin pe cercetarea în curs efectuată de Delphine Moreau. Această cercetare se apleacă asupra apropiaților și rudelor tinerilor care au făcut obiectul unui diagnostic de schizofrenie, în special asupra felului în care acești apropiați au început să bănuiască că acela ale cărui „excentricități” îi surprinseseră era, de fapt, un bolnav mintal. Vezi Delphine Moreau, *Faire interner un proche? Le travail sur l'autonomie en contexte de troubles psychiatriques*, CNAF, Dossiers d'études, Paris, nr. 94, iulie 2007 (disponibil pe site-ul CNAF).

35. Vezi Dominique Linhardt, „Guerilla diffusa. Clandestinité, soupçon et provocation dans le conflit entre organisations révolutionnaires subversives et l'État ouest-allemand (années 1970)”, *Politix*, nr. 74, 2006, pp. 75-102.

36. Trebuie să remarcăm, totuși, că acest gen de critică poate încerca să se coaguleze înrădăcinându-se într-o „realitate” idealizată, însă distantă și, prin urmare, lesne mitificată în sensul de a fi fost reconstituită în mod imaginar plecându-se de la niște fragmente izolate de „mărturii” scrise sau orale, astfel încât cei care o evocă

sau o invocă nu au o experiență nemijlocită a ei. Și tocmai pentru că această „realitate” nu a fost încercată nemijlocit (nicio probă a realității n-o încorporează) au criticile care o invocă un caracter în același timp factice, rigid și imparabil, indiferent de obiectele cărora au pretenția să li se aplice.

V. Regimuri politice de dominație

1. Potrivit exprimării lui Michel Serres comentând tabloul lui Carpaccio înfățișând lupta Sfântului Gheorghe cu balaurul (*Esthétique sur Carpaccio*, Hermann, Paris, 1975, p. 34).

2. Termenul de *aranjament* (*arrangement*), în sensul cu care e folosit aici, a fost elaborat în *La condition fœtale*, op. cit. Modul de a raționa adoptat e același deoarece, în *La condition fœtale*, este vorba de o contradicție generică care este în același timp incarnată și disimulată prin diferite aranjamente.

3. Termenul este folosit, așa cum știm, de către Émile Durkheim (*Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris, 1963 [1895]). Dar poate fi întâlnit și la Axel Honneth, atunci când acesta vorbește despre „patologiile capitalismului” (vezi A. Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, La Découverte, Paris, 2006 (ediție stabilită de Olivier Voirol, pp. 39-100).

4. Această temă este dezvoltată în Arnaud Esquerre, *La manipulation mentale. Sociologie des sectes en France*, Fayard, Paris, 2009.

5. Despre tabloul unei societăți comportând o pluralitate de lumi, vezi L. Boltanski și L. Thévenot, *De la justification*, op. cit.

6. Vezi Luc Boltanski, „L'espace positionnel”, *Revue française de sociologie*, vol. XIV, nr. 1, 1973, pp. 3-20.

7. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005

8. Eventualitatea metamorfozei depinde, potrivit lui Philippe Descola, de posibilitatea care le e oferită ființelor de a se schimba exterior rămânând identice interior sau, dimpotrivă (ceea ce este cel mai des cazul în societatea noastră), de a rămâne identice ca aparență exterioară, modificându-se interior. Potrivit lui Hans Blumenberg (*La raison du mythe*, Gallimard, Paris, 2001, p. 60), tradiția biblică și, pe urmele ei, creștinismul au luptat neîncetat împotriva posibilității, centrale în mitologia greacă, a metamorfozei, și împotriva resurgențelor ei în erezii. Putem considera, totuși, că metamorfoza constituia un fel de evidență greu de exclus, de vreme ce a reapărut în secolul al XII-lea în Occidentul creștin, mai ales sub forma vârcolacului, și, în teologie, prin tentativele, neîncununate de succes, de a interpreta transsubstanțierea speciilor în termeni de metamorfoză (vezi Caroline Walter Bynum, *Metamorphosis and Identity*, Zone

Books, New York, 2005).

9. Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie simétrique*, La Découverte, Paris, 1991 {Nu am fost niciodată moderni. Eșeu de antropologie simetrică, traducere și postfață de Bogdan Ghiu, Tact, Cluj Napoca, 2015}.

10. „Caracterul abject al unei astfel de autorități {poliția} [...] constă în faptul că în ea este suspendată separația dintre violența întemeietoare de drept și cea conservatoare de drept. Dacă celei dintâi i se pretinde să se legitimeze prin victorii, cea de-a doua este supusă restricției de a nu-și stabili scopuri noi. Violența polițienească este eliberată de ambele condiții. Ea este întemeietoare de drept – căci funcția ei caracteristică nu este promulgarea de legi, ci orice decret emis cu pretenție juridică – și conservatoare de drept, deoarece se pune la dispoziția acelor scopuri” (Walter Benjamin, „Pour une critique de la violence”, *op. cit.*, p. 36 {„Critica violenței”, *op. cit.*, p. 14}).

11. Vezi Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire*, Seuil, Paris, 2008 {Împărăția și gloria. Pentru o genealogie teologică a economiei și a guvernării (Homo sacer II, 4), traducere de Alex Cistelean, Tact, Cluj Napoca, 2017}, și comentariul lui Bruno Karsenti, „Agamben et le mystère du gouvernement”, *Critique*, Paris, nr. 744, 2009.

12. Oliver E. Williamson, *The Economic Institution of Capitalism*, Free Press, New York, 1985.

13. O descriere a unora dintre formele gestionare ale puterii de stat pot fi întâlnite în Albert Ogien, *L'esprit gestionnaire*, Éd. de l'EHESS, 1995.

14. Albert Hirschman, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Fayard, Paris, 1991.

15. William Ryan, *Blaming the Victim*, Vintage Books, New York, 1988.

16. Émilie Hache, „La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale?”, *Raisons politiques*, nr. 28, 2007, pp. 49-66.

17. Pierre Bourdieu și Luc Boltanski, „La production de l'idéologie dominante”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2, nr. 2, 1976. Acest text a fost republicat sub formă de carte (Demopolis/Raisons d'agir, 2008).

18. Una dintre primele lucrări consacrate, în Franța, analizării acestui nou mod de a înțelege politica a fost aceea a lui Bruno Jobert, *Le tournant néo-libéral en Europe: idées et recettes dans les pratiques gouvernementales*, L'Harmattan, Paris, 1994.

19. L. Boltanski și E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*, pp. 71-73 (în ceea ce privește definiția noțiunii).

20. Albert Hirschman, *Bonheur privé, action publique*, Fayard, Paris, 1983.

21. Michel Callon (ed.), *The Laws of the Markets*, Blackwell, Oxford, 1998. Vezi, de asemenea, D. MacKenzie, F. Muniesa și L.

Siu, *Do Economists Make Markets?*, Princeton UP, Princeton, 2007.

22. Aceste lucrări profită de breșele produse în pozitivism și în behaviorism de diferite curente a căror influență s-a făcut simțită, cel puțin în Europa, în anii 1975-1990, precum etnometodologia, *science studies*, sociologia istorică a statisticii și a științelor camerale etc. Ele au profitat de asemenea, în cazul economiei, de un reviriment al interesului față de opera lui Karl Polanyi, târziu și doar parțial tradusă în Franța în anii 1980 (*La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris, 1983 {*Marea transformare. Originile politice și economice ale epocii noastre*, traducere de Ciprian Șiulea, Tact, Cluj Napoca, 2013}).

23. Despre felul în care acest proces a fost derulat în Marea Britanie în anii 1980-2000, vezi Patrick Le Galès și Alan Scott, „Une révolution bureaucratique britannique? Autonomie sans contrôle ou «free markets, more rules»”, *Revue française de sociologie*, vol. 49, nr. 2, 2008, pp. 301-330.

24. Despre rolul clasamentelor și al instrumentelor de *benchmarking* în cadrul dispozivelor de gestiune și de putere, vezi, mai ales, lucrările lui Alain Desrosières, în special „Historiciser l'action publique. L'État, le marché et les statistiques”, in P. Laborier și D. Trom, *Historicités de l'action publique*, PUF, Paris, 2003, pp. 207-221. O excelentă descriere a acestor procese, pornind de la un studiu de caz cu privire la efectele pe care le-au avut clasamentele asupra transformărilor școlilor de drept din Statele Unite, poate fi găsită în Wendy Espeland și Michael Sauder, „Rankings and reactivity: how public measures recreate social worlds”, *American Journal of Sociology*, vol. 113, nr. 1, iulie 2007, pp. 1-40. Un alt exemplu foarte pertinent este acela al ghidării cercetării la nivel european („procesul Lisabona”), studiate de Isabelle Bruno (*À vos marques, prêts... cherchez: la stratégie européenne de Lisbonne. Vers un marché de la recherche*, Éd. du Croquant, Paris, 2008).

25. Vezi Pierre Lascournes și Patrick Le Galès (eds.), *Gouverner par les instruments*, Presses de Sciences Po, Paris, 2005.

26. Despre importanța dobândită de contabilitate în rândul instrumentelor de guvernare, vezi lucrările lui Ève Chiapello, în-deosebi „Les normes comptables comme institution du capitalisme. Une analyse du passage aux normes IFRS en Europe à partir de 2005”, *Sociologie du travail*, vol. 47, iulie-septembrie 2005, pp. 362-382, și E. Chiapello și K. Medjad, „Une privatisation inédite de la norme: le cas de la politique comptable européenne”, *Sociologie du travail*, vol. 49, 2007, pp. 46-64.

27. Laurent Thévenot, „Un gouvernement par les normes. Pratiques et politiques des formats d'information”, in Bernard Coen și Laurent Thévenot (eds.), *Cognition et information en société, Raisons pratiques*, nr. 8, Éd. de l'EHESS, pp. 205-242.

28. Vezi Gabriel Kessler și Sylvia Sigal, „Survivre. Réflexion

sur l'action en situation de chaos. Comportements et représentations face à la dislocation des régulations sociales: l'hyperinflation en Argentine", *Cultures & Conflits*, nr. 24-25, 1997, pp. 37-77.

29. Despre rolul pedagogic atribuit crizelor, vezi Federico Neiburg, „Inflation: economists and economic cultures in Brazil and Argentina”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 48, nr. 3, 2006, pp. 604-633.

30. Ceea ce demonstrează, deopotrivă, chiar dacă acest lucru nu face obiectul prezentului text, naivitatea concepțiilor asupra acțiunii politice care întemeiază în totalitate speranța revoluționară pe momente, prezentate ca istorice și excepționale, de dezagregare a ordinii sociale dominante. Desigur, astfel de momente pot fi favorabile manifestării criticii și exprimării unei contestări. Coincizând, însă, cel mai adesea cu momentele de criză din care se hrănește un regim propriu-zis de dominație, ele riscă întotdeauna să fie reîncorporate în logica unei ordini care se perpetuează tocmai prin schimbare. Asta, desigur, dacă nu intervin ulterior unui îndelungat travaliu al criticii care se va fi sprijinit, mai întâi, pe punerea în cauză a probelor existente ale realității, și deci pe o experiență cotidiană a revoltei, susceptibilă să le redea persoanelor, în mod individual sau colectiv, posibilități de acțiune și capacitatea de a formula așteptări întemeiate pe o reapropriere reflexivă a propriilor probe și încercări existențiale.

31. Asupra felului în care dominația experților, în special cea a economiștilor, a ajuns să golească politica de orice conținut critic – adică de orice conținut –, vezi remarcabila teză a Marianei Heredia asupra formelor luate de acest proces în Argentina în ultimii treizeci de ani (Mariana Haredia, *Les métamorphoses de la représentation. Les économistes et la politique en Argentine (1975-2001)*, teză de doctorat în sociologie, EHESS, Paris, 2007).

32. Thomas Angeletti a studiat funcționarea *Consiliului de analiză economică* (*Conseil d'analyse économique*), creat în 1997 cu justificarea de a lumina guvernul francez în materie de alegeri economice, și care era compus din economiști presupuși a aparține unor diferite „curente” între care trebuie să se instaureze o „dezbateră”. Autorul demonstrează, în această lucrare, că acest areopag care se voia pluralist nu a produs, de fapt, decât niște note și niște avize uniforme și conforme *mainstream*-ului neoclasic, pozițiile economiștilor așa-zis „heterodocși” nereușind să se facă auzite. Într-adevăr, aceștia se aflau puși în fața alternativei dintre a adopta, pentru a se face recunoscuți, modelele și formalismele dominante, ceea ce avea, inevitabil, un efect de omogenizare și de cenzurare a măcar unei părți din ceea ce aveau de spus, de a se autocenzura, evitând să adopte poziții clare în anumite probleme, sau, pur și simplu, de a tăcea (vezi Thomas Angeletti, „*Économistes, États, démocratie: du peuple souverain à l'expert institué*”, *Tracés*, 2009 (în curs de apariție)).

33. Lorraine Daston, „Objectivity and the escape from perspective”, *Social Studies of Science*, vol. 22, nr. 4, 1982, pp. 597-618.

34. Asupra istoriei și a utilizărilor sociale ale noțiunii de „manipulare”, vezi A. Esquerre, *La manipulation mentale*, op. cit.

35. L. Boltanski și E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit.

36. Vezi Michael Mann, „The autonomous power of the State: its origins, mechanisms and results”, *Archives européennes de sociologie*, vol. 25, nr. 2, 1984, pp. 185-213.

37. Vezi Zygmunt Bauman, *Vies perdues. La modernité et ses exclus*, Payot, Paris, 2004.

38. Vezi Michel Callon, Pierre Lascoumes și Yannick Barthe, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Seuil, Paris, 2001.

39. Vezi Loïc Blondiaux și Yves Sintomer, „L'impératif délibératif”, *Politix*, vol. 15, nr. 57, 2002, pp. 17-35, și Yves Sintomer, *Le pouvoir au peuple. Jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, La Découverte, Paris, 2007.

40. „Încă un cuvânt pentru evitarea eventualelor neînțelegeri. Figura capitalistului și a proprietarului funciar nu o desenez nici-decum într-o lumină trandafirie. Este însă vorba aici de persoane numai în măsura în care ele sunt *personificarea unor categorii economice, purtătoare ale unor anumite raporturi și interese de clasă*” (Karl Marx, *Capitalul*, vol. I, prefata la ediția întâi, 1867, traducere de Carmen Agoutin, Alexandria Publishing House, Suceava, 2009, pp. 11-12).

41. Îi mulțumesc lui Ève Chiapello, care mi-a atras atenția asupra distincției dintre a urma o regulă și a urmări un obiectiv, distincție care joacă un rol important mai cu seamă în teoriile controlului ținând de management. Asupra acestei distincții, vezi și diferitele modalități ale acțiunii potrivit unui plan așa cum le analizează Laurent Thévenot (vezi L. Thévenot, *L'action au pluriel*, op. cit.).

42. Vezi Anne-Christine Wagner, *Les classes sociales dans la mondialisation*, La Découverte, Paris, 2007. Excelenta lucrare a lui Karim Medjad (*Droit international des affaires*, Armand Colin, Paris, 2005), al cărei unul dintre învățăminte îl constituie demonstrarea inexistenței unui astfel de drept, arată, într-adevăr, că realizarea unor montaje economice internaționale (care ocupă astăzi un rol central în funcționarea economiilor) presupune dobândirea, mai întâi, a unei mari dexterități în jocul cu regulile, cu normele și cu uzajele. Acestea din urmă, deseori contradictorii, se sprijină pe corpusurile juridice valabile în diferite teritorii naționale. Multitudinea lor eteroclită conferă reglementării o plasticitate care este tratată ca o resursă de către operatori. O descriere deosebit de lucidă și de pertinentă a modului de dominație care se sprijină pe jocul cu regulile – naționale și internaționale –, în contexte puternic asime-

trice, poate fi găsită în lucrarea pe care Béatrice Hibou a consacrat-o Tunisiei contemporane, a cărei clasă dominantă se folosește în mod discreționar de niște texte juridice deseori contradictorii pe care ea își arogă libertatea de a le invoca sau nu în funcție de împrejurări. B. Hibou numește acest mod de a guverna „stat de drepturi”, pentru a-l deosebi de „statul de drept” (B. Hibou, *La force de l'obéissance. Économie politique de la répression en Tunisie*, La Découverte, Paris, 2006).

43. „Je sais bien, mais quand même...”, articol de Octave Manoni, apărut inițial în 1964 și republicat recent în revista *Incidence* (nr. 2, octombrie 2006, pp. 167-190).

44. Marie-Angèle Hermitte, *Le sang et le droit. Essai sur la transfusion sanguine*, Seuil, Paris, 1998.

45. Vezi Judith Assouly, „La mise en place des normes déontologiques et la question de la vérité de la finance” (document de lucru), și „Que vaut la valeur fondamentale des actions calculées par les analystes financiers?” (în curs de apariție în revista *Sociologie du travail*).

VI. Emanciparea în înțelese pragmatic

1. Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, PUF, Paris, 1967, pp. 46-51.

2. Elias Canetti, *Masse et puissance*, Galimard, Paris, 1966, pp. 241-266. (*Masele și puterea*, traducere din germană de Amelia Pavel, ediția a doua revizuită, Nemira, București, 2009, pp. 303-379.)

3. În primul volum pe care l-a consacrat *Servitudinii voluntare*, „*La servitude volontaire*”. *Les morts d'accompagnement* (Errance, Paris, 2004), Alain Testart studiază cutuma, aproape universală, care consta în a ucide persoanele de încredere ale unui șef în momentul morții acestuia, înmormântându-i în jurul mormântului său. Acești oameni de încredere erau deseori sclavi de rang înalt sau oameni săraci, aserviți și dependenți care, desprinși din orice altă formă de apartenență și din orice alt gen de legături (în special de rudenie), nu îi erau loiali decât șefului lor. Alain Testart vede în această practică una dintre originile statului. Ea dispare (de exemplu în China) în momentul când sunt înființate birourile.

4. Yan Moulier-Boutang, *Le capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, Éditions Amsterdam, Paris, 2007.

5. Știm, într-adevăr, că speranța de viață a celor mai săraci rămâne, în societățile occidentale, pentru a nu mai vorbi de cele din Sud, statistic încă mult inferioară celei a claselor superioare.

6. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, vol. I: *Arts de faire*, Gallimard, Paris, 1990.

7. Claude Lévi-Strauss, „Le sorcier et sa magie”, *Anthropologie structurale I*, Plon, Paris, 1958, pp. 183-204 („Vrăjitorul și magia sa”, *Antropologia structurală*, traducere din franceză de J. Pecher, Editura Politică, București, 1978, pp. 197-221).

8. Această schemă – în stadiul actual, sunt de acord, extrem de simplistă – profită de numeroasele descrieri pe care ni le furnizează antropologia socială a societăților bazate pe un model inițiativ (vezi, mai ales, numărul revistei *Incidence*, deja citat, consacrat, în 2006, acestei teme și conținând, în jurul republicării articolului lui Octave Manonni despre care deja am vorbit, „Je sais bien, mais quand même...” și a aceluia a lui Claude Lévi-Strauss, „Le père Noël supplicie”, studii de, și în jurul lui Donald Tuzin despre Tambaran, ritual de inițiere masculină al populației arapesh din Noua Guinee). Putem lua ca exemplu cazul societății hopi, amintit de Octave Manonni, așa cum apare el prezentat în expunerea autobiografică a lui Talayesva (*Soleil Hopi*, Plon, Paris, 1959). Un astfel de model presupune patru tipuri de actori. În primul rând, niște copii abuzați: aceștia chiar cred că niște kadcina vin să danseze, la anumite sărbători, pe plaja satului, având puterea de a-i pedepsi sau de a-i răsplăti. În al doilea rând, niște adolescenți în curs de inițiere care, realizând că acele kadcina nu sunt decât proprii lor tați și unchi mascați, cad pradă unui soi de îngrijorare, care poate ajunge până la nihilism, și care are ceva în comun cu ceea ce noi, în societățile noastre, numim criza adolescenței. În al treilea rând, niște bărbați adulți, inițiatori, care le redau adolescenților încrederea inițiindu-i, adică făcându-i să admită că, chiar dacă corpurile pe care ei le vedeau, cu spaimă și cutremurare, dansând pe plaja satului nu erau cu adevărat, la propriu, *literal*, cele ale spiritelor, totuși spiritele erau cu adevărat prezente, dar, dacă mi se îngăduie acest pleonasm, *în spirit*. În sfârșit, în al patrulea rând, niște femei despre care, excluse fiind din procesul de inițiere, se presupune în același timp că sunt abuzate de manevrele bărbaților, așa cum sunt și copiii, neignorând însă nimic din subterfugile lor, cărora le dau, dimpotrivă, în mod discret, concursul (ceea ce, de altfel, întărește ideea potrivit căreia dominația masculină constituie cu adevărat arhetipul dominației de vreme ce, până la urmă, femeile sunt cele pe care acest proces le menține durabil sub dominația bărbaților cu consimțământul lor aparent).

9. Philippe Corcuff, *La société de verre. Pour une éthique de la fragilité*, Armand Colin, Paris, 2002.

10. Despre plasticitatea noțiunii de proprietate, vezi Mikhail Xifaras, *La propriété. Étude de philosophie du droit*, PUF, Paris, 2004. Din această lucrare, care are ca obiect gândirea juridică a secolului al XIX-lea, deosebit de pertinente pentru ceea ce ne interesează aici sunt paginile care privesc perturbarea definiției noțiunii de proprietate provocată de chestiunea vânzării forței de muncă, tratată ca o entitate distinctă de aceea a muncitorului, și care s-ar afla în „proprietatea”

acestui (pp. 43-84).

11. Trimit, aici, la teza lui Bérénice Hamidi-Kim, *Les cités du théâtre politique en France de 1989 à 2007*, Entretiens, Paris, 2009.

12. Aceasta este una dintre principalele tensiuni pe care au fost nevoite să le înfrunte curentele libertare și anarhiste de gândire, care s-au împărțit, pentru a o spune rapid, între un pol individualist, avându-l ca principală referință pe Max Stirner, și un pol comunist reprezentat de Mihail Bakunin, sau altruist și egalitaritarist, reprezentat de Piotr Kropotkin (vezi Daniel Guérin, *Ni Dieu ni maître. Anthologie de l'anarchisme*, La Découverte, 1999 [1970], 2 vol., și Peter Marshall, *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*, Harper Perennial, London, 2008). Așa cum arată Irène Pereira în teza sa („Un nouvel esprit contestataire. Une grammaire pragmatiste dans le syndicalisme d'action directe d'inspiration libertaire”), aceste tensiuni ar putea fi atenuate de convergența, la care asistăm în momentul de față, dintre curente inspirate de pragmatism și curente care își proclamă apartenența la tradiția libertară. Să mai adăugăm și că eforturile lui Philippe Corcuff pentru a elabora niște compromisuri între „individualismul contemporan” și „justiția socială” merg în aceeași direcție (vezi Philippe Corcuff, Jacques Ion și François de Singly, *Politiques de l'individualisme*, Textuel, Paris, 2005).

13. Claude Lefort, „Permanence du théologico-politique?”, în *Essais sur le politique*, Seuil, Paris, 1986, pp. 275-329.

14. J. Derrida, *Force de loi*, op. cit., p. 38. („Forță de lege”, I: „De la drept la dreptate”, traducere din franceză de Bogdan Ghiu, în Walter Benjamin, Jacques Derrida, *Despre violență*, op. cit., p. 42).

Bogdan Ghiu scrie și publică poezie, teorie (și) critică (despre literatură, filosofie, media, artă contemporană, arhitectură, teoria și pedagogia traducerii, politică) și traduceri din filosofia și literatura franceză (Foucault, Derrida, Deleuze, Bourdieu, Latour, Baudrillard, Guattari, Rancière, Bataille, Bergson, Weil, Morizot, Veyne, Barthes, Baudelaire, Artaud, Breton, Leiris, Duras, Sade, Sansal, Kundera, Nothomb etc.). Este membru al Generației 80 și fost membru al Cenaclului de Luni, președinte ArtLit (Asociația Română a Traducătorilor Literari) și membru în conducerea PEN România. Cele mai recente cărți: *Cu Orice e posibil* (poezie, 2019) și *Pandemiocrăția. Kairos și vidul împărțit* (eseu, 2020). Cărți în lucru: *reBAbel* (o a doua carte despre traducere, după *Totul trebuie tradus. Noua paradigmă* (un manifest), din 2015, una dintre cele mai cunoscute și mai premiate cărți ale sale), *Un oraș pe drumuri* și *Evul Media+*. Se exprimă săptămânal în *Observator cultural* și pe platforma *LiterNet*, și zilnic la *Radio România Cultural*. În 2021, a tradus eseul *Estetica întâlnirii. Enigma artei contemporane*, de Baptiste Morizot și Estelle Zhong Mengual, care a inaugurat colecția „Novus”.

Colecția Novus va publica anual traduceri ale unor autori importanți din zona teoriei politice și filosofice, conjugate cu estetica și arta contemporană. Scopul acestei noi colecții este de a face accesibile texte necesare pentru dezvoltarea gândirii critice și a dialogului ancorat în actualitate, experiment și libertate a ideilor. Lumea de astăzi ne arată că schimbările politice, culturale și tehnologice sunt abrupte și profunde, iar provocarea noastră stă în analiza lucidă a tuturor acestor fațete, printr-o cunoaștere nuanțată și cuprinzătoare, la intersecția mai multor domenii de cercetare, în centrul cărora se află întâlnirea cu arta.

Cuprins

- 9 Cuvânt-înainte
- 14 Capitolul 1: Structura teoriilor critice
 - 14 Putere sau dominație? Societate sau ordine socială?
 - 18 Morală, critică și reflexivitate
 - 19 Critici obișnuite și poziții metacritice
 - 23 Exterioritate simplă și exterioritate complexă
 - 26 Dimensiunea semantică a unei critici a dominației.
Dominație vs exploatare
 - 28 Câteva exemple de compromisuri între sociologie și
critica socială
 - 38 Intricarea dintre sociologie și critică
- 41 Capitolul 2: Sociologia critică și sociologia pragmatică a criticii
 - 41 Sociologia critică
 - 44 Problemele puse de utilizarea noțiunii de dominație în
sociologia critică
 - 49 Programul sociologiei pragmatice a criticii

60	Putem efectua operații critice pornind de la sociologia criticii?
66	Gradul de realitate al realității
72	Mereu aceiași care...
78	Sociologia critică înțeleasă ca o critică a realității
82	Să facem compatibile sociologia critică și sociologia criticii?
93	Capitolul 3: III. Puterea instituțiilor
95	În căutarea „instituțiilor”
100	Iluzia unui „simț comun”
105	Problema incertitudinii: realitate și lume
112	Structura cadrului prezentat aici
114	Momentele practice
122	Registrul metapragmatic
124	Problema calificării
127	Registrele metapragmatice și metalimbajul natural
130	Registrul metapragmatic al confirmării
132	Ființa fără corp a instituției
140	Securitate semantică și/sau violență simbolică
145	Instituționalizare și ritualizare
148	Capitolul 4: Necesitatea criticii
149	Contradicția hermeneutică 1: incarnarea într-un purtător de cuvânt

155	Contradicția hermeneutică 2: semantică vs pragmatică
165	Violența instituțională
172	Posibilitatea criticii
176	Două forme diferite de reflexivitate
181	Distingerea a trei genuri de probe
193	Travaliul critic de exploatare a contradicțiilor
197	Cele patru direcții ale dezvăluirii și alienarea criticii
201	Capitolul 5: Regimuri politice de dominație
201	Încorporarea contradicției hermeneutice în regimurile politice
206	Incertitudinea și problema schimbării
214	Efectele de dominație simple și negarea realității
219	Efectele de dominație complexe sau gestionare
222	A domina prin schimbare: necesitatea ca voință și reprezentare
234	Tratarea contradicției hermeneutice în cadrul unui mod gestionar de dominație
246	Posibilitatea unei clase dominante?
256	Capitolul 6: Emanciparea în înțeles pragmatic
257	Clasele sociale și acțiunea
263	Contradicția hermeneutică și emanciparea

274 ANEXE

274 Mulțumiri

277 Note

Relația dintre critica socială și sociologie a bântuit această disciplină încă de la origini. Critica detur-nează oare sociologia de la ambiția acesteia de a deveni o știință? Sau reprezintă, de fapt, scopul ultim al sociologiei, fără de care aceasta ar fi o activitate inutilă, deconectată de la preocupările oamenilor obișnuiți? Această problemă s-a aflat la baza a două orientări teoretice divergente: sociologia critică, care a fost dezvoltată în forma sa cea mai elaborată de către Pierre Bourdieu, și sociologia pragmatică a criticii, dezvoltată de Luc Boltanski și de asociații săi.

În sociologia critică, descrierea în termeni de relații de putere subliniază capacitatea mecanismelor de oprimare, felul în care cei asupriți le suportă pasiv, mergând atât de departe în alienarea lor încât adoptă valorile care îi înrobesc. Sociologia pragmatică, în schimb, descrie acțiunile ființelor umane care se răzvrătesc, dar care sunt înzestrate cu rațiune, punând accentul pe capacitatea lor, în anumite condiții istorice, de a se ridica împotriva dominației și de a construi noi interpretări ale realității în slujba activității critice.

În această carte majoră, Luc Boltanski dezvoltă un cadru care face posibilă reconcilierea acestor abordări aparent antagonice, una deterministă și atribuind rolul principal științei iluminatoare a sociologului, cealaltă, preocupată să se mențină cât mai apăsătoare și fac oamenii. Această muncă de unificare îl conduce pe Boltanski la reevaluarea unor teme centrale precum cele de practică, instituție, critică și chiar realitate socială, contribuind la o înnoire contemporană a practicilor de emancipare.

Sociologia pragmatică, sau sociologia criticii, a lui Boltanski continuă pe altă cale, în același timp opusă și complementară, sociologia critică magistrală a lui Bourdieu. Propunându-și să nu „dea lecții” dintr-o poziție exterioară, surplombantă, deja „clasică” pentru intelectualul „universal” pe care Pierre Bourdieu a continuat să îl incarneze public, sociologia pragmatică a lui Boltanski, precizată în această carte ca „sociologie a emancipării”, își propune să coboare la niveluri micro-sociale, în imanența realității sociale, pentru a răspunde la marea întrebare pusă cândva de Michel Foucault, „Inutil să ne răzvrătim?”, într-un mod pozitiv și empiric: „Niciodată”.

Tocmai datorită acestei noi problematizări a fundamentelor sociologiei, mai adaptată evenimentelor actuale, am ales să demarăm „importul” public, deschis, disponibil al sociologiei lui Luc Boltanski în România cu această lucrare.



9786069534458